المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الدكتور ملحم قربان

قضايا الفكر السياسي

الحقوق الطبيعية

قضايا الفكر السياسي

الحقوق الطبيعية

الدكتور ملحم قربان

قضايا الفكر السياسي

الحقوق الطبيعية

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الاولى

١٤٠٢ هـ — ١٩٨٢ م

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الحمراء ـ شارع اميل اده ـ بناية سلام
هاتف: ٨٠٢٤٠٧ ـ ٨٠٢٤٢٨ ص . ب ١١٣/٦٣١١ بيروت ـ لبنان

الإهداء

إلى من توفرت لهم الشجاعة والقدرة
على اقتناص حقوقهم هذه !

للمؤلّف

1. *Meaning and Confirmability*
2. *Political Realism*
3. «Natural Rights» in Rousseaus'*Social Contract.*»

4. *A theory of Value.*

5. «Secularism and Islam»

6. *Chapel Talks*, M.A.J.D. Beirut, 1982.

7 ـ **الواقعية السياسية** ، طبعة أولى ، النهار ، بيروت ، 1970 .

طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1981

8 ـ **اشكالات** ، طبعة أولى ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، 1967

طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1980

طبعة ثالثة ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .

9 ـ **الحقوق الانسانية** ، طبعة اولى ، بيروت ، 1968 .

طبعة ثانية ، بيروت ،1969

10 ـ **المنهجية والسياسة** ، طبعة أولى ، دار الطليعة ، بيروت ، 1964 .

طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة بيروت ، 1971 .

طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977

تاريخ لبنان السياسي الحديث :

11 ـ الجزء الأول ، **الاستقلال السياسي** ،

طبعة أولى ، الأهلية ، بيروت1977

طبعة ثانية مزيدة ومصححة ، (مجد) بيروت ، 1981

12 ـ الجزء الثاني ، **بناء دولة الاستقلال** ، (مجد) بيروت ، 1982 .

13 ـ الجزء الثالث ، **القرار** ، طبعة أولى ، (مجد) ، 1978

قضايا الفكر السياسي :

14ـ القانون الطبيعي ، طبعة أولى ، (مجد)، بيروت،1982

15ـ الحقوق الطبيعيّة ، طبعة أولى، (مجد)، بيروت ، 1982

16 ـ القوّة ، طبعة اولى ، (مجد) بيروت، 1982

17 - أزمة السياسة في لبنان ، طبعة أولى نفدت ، دار الريحاني للنشر ، بيروت ، ١٩٥٨

18 ـ المواقف الحاسمة » .

19 ـ « الأخلاق والمجتمع » .

20-« الصراع بين الشيوعيّة والديمقراطيّة » بحث ألقي ونوقش في معهد التعليم العسكري العالي ، قسم الثقافة العامّة ، مسائل الدفاع والاستراتيجيا بتاريخ 11 / 2 / 1981

قيد الطبع

أ ـ 1 ـ علمانية دركهايم الاخلاقية و الاجتماعية

2 ـ « العقل في القران » ؟

3 ـ إسلاميات

4 ـ إشكالات ماركسية

5 ـ جبل المطامح .

ب ـ سلسلة : خلدونيات

I ـ السياسة العمرانية .

II ـ قوانين خلدونية .

III ـ نظرية المعرفة في مقدّمة ابن خلدون .

تقديم عام

اجزاءُ هذه السلسلة : قضايا الفكر السياسي ، ستظهر على القارىء ، اذا ما تحقق تنفيذ تصورنا للمخطط العام الذي يكوّنُ إطارها ومراحل تطورها ، على فترات متتابعة . يتحكم بظهورها عدد من الاعتبارات والظروف الواقعيّة . لذلك ، إن لم يكن لاي سبب آخر ، قد لا يظهر بنائها المنطقي ظهوراً واضحاً . بقصد التخفيف من حدّة هذه الشائبة التي تفرضها علينا ظروفنا العامة ، نسارع الى رسم بعض الإشارات التي تساعد القارىء على تلمس طريقه الى مخططها المنطقي حيث يقع كل جزء في المكان الذي يستدعيه منطق الموضوع .

يبدأ موضوعنا منطقياً ببحث العلاقة السياسية . ويتبين من ذلك البحث أن جوهر العلاقة السياسية هي القوّة . وتخلق القوّة ، عملاً سياسياً ، معاصراً ومتطوراً تاريخياً ، كثيراً من المتناقضات التي تجبه المفكر السياسي ، كما تواجه الفاعل في التاريخ السياسي . وتتطلب هذه التناقضات حلولاً او على الأقل ، وسائل تمكن السياسيين ، معاً منظرين ومنفّذين ، من تخطيها او تجاوزها بأقل ما يكون من الاحراج للفكر الصادق الصريح وللممارسة الواقعية المصغية الى ضرورات الحياة والمتنبهة الى مطالب الواقع المرير .

وأولى هذه المتناقضات ، اذا جاز لنا التعبير عنها بصورة قضيّة فكريّة تسترعي الإنتباه ، هي المعبّر عنها ، بالتساؤل التالي : كيف الابقاء على القوّة في السياسة مع التخلص من السيئات التي تستتبع التمتع بالقوّة ؟ ـ أو على الأقل ـ كيف التخفيف من حدّة تلك السيئات .

« القوة تفسد » أصبح من مسلمات السياسة . ولما لم يكن هناك غنى عن السياسة ، إذْ « عندما خلق الله الإنسان فرض عليه ظروفاً قاهرة من الضرورة والمنفعة والرغبة الجائه الى حياة الاجتماع ، لعلمه أنه مخلوق لا يصلح لحياة العزلة . . . » أصبح من متطلبات العبقرية الاجتماعية ، او اذا فضلت ، العبقرية السياسية ـ وهذا ضرب من ضروب الحضارة الانسانية ـ نقول أصبح من متطلبات الانسان السياسي الحضاري ان يشذّب تلك المفاسد او ان يرّوض ممارسيها السياسيين .

من هنا تبدأ سلسلة القضايا السياسية . ولسنا ، هنا والآن ، بحاجة الى تعدادها او الى رسم مخططها رسماً كاملاً ونهائياً . وللظروف القاهرة في فرض هذا الواقع يَدٌ ، كما وان للتقرير الطوعي موجّهاً بالاحتفاظ بحريّة التحرّك يَدٌ كذلك . ويلتقي الاتجاهان والاعتباران السابقان عند نقطة واحدة : اتقان اخراج هذه السلسلة بقدر المستطاع ، فكرياً وفنياً .

وان غاب هذا المخطط النهائي عن القارىء الى حدٍّ، وعنا الى حد أقل، فإن خطوطه المنطقية العامة لواضحة لنا تمام الوضوح . وكي نساعد القارىء على تلمس طريقه الى قدس الأقداس هذا نثير ، مع التقليد السياسي الكلاسيكي، سؤالاً كلاسيكياً هو أيضاً : كيف الحد من سوء استخدام القوة ؟ وهكذا تتخذ هذه القضية : قضية الحقوق الطبيعية مكانها بقرب القانون الطبيعي ، القضية الأولى ، في سلسلتنا هذه وفي اطار الجواب ، متعدد الجوانب ، على السؤال ذاته .

واذا كان في مجال القانون الطبيعي ما ندعّيه من ابتكارية وابداع فإننا في مجال معالجة الحقوق الطبيعيّة نبني على الغالب على اكتاف السلف . وتطال - على كل حال - الابتكارية التي تحققت في معالجة القانون الطبيعي وبصفته من ركائز الحضارة الانسانية عامة ، وقد نقلت نقطة ارتكازه من محور الى محور آخر ، نقول تطال شظايا هذه الابتكارية واجهات متعددة من واجهات الحقوق الطبيعية . وفي إعادة بناء هذه الواجهات ، في ترميمها ، وفي إدخال بعض التعديلات المستحدثة عليها - مما يتطلبه الالتزام المعاصر بقضايا الحضارة والاهتمام بجذورها ومضارب اغصانها الشامخة على الاعاصير - قد تتغير كلياً هندستها - حتى لا نقول طبيعتها . بل ينبغي ان نجاهر بسرٍّ عميق جدّاً هنا - كنا نفضل ان نترك اكتشافه للقارىء الحذق - وهذا السر هو أن طبيعة هذه الحقوق الطبيعية قد تغيّرت . وربما افشى هذا السر تغيير الاسم ذاته - هذا مع العلم أن « طبيعي » ذاته كان بإمكانه ان يستوعب ذلك التغيير الجذري بدون ان ينفجر . وتبقى الحكمة القديمة صحيحة في هذا السياق - السرّ في الخمرة لا في القنينة .

ونقول الخمرة قد تغيّرت . فأية ثورة هي هذه الثورة ؟ غير أن مهمتها حافظت على اصالتها وتقليدها العريق - محاربة الظلم ومناهضة الطغيان . وهل يمكنها ان تنجح في ذلك وهي عاجزة تتغنى بأحلام برجعاجية ؟ والجواب الواقعي على هذا السؤال التاريخي هو الذي فرض جميع التغييرات التي لحقت بها. ورافقت الاعتبارات التاريخية هذه اعتبارات عملية حضاريّة اختصرتها الالتزاميّة .

ضهور الشوير بتاريخ 25 آب 1981 .

ملحم قربان

مقتبسان :

«The Whole case rests on our primary conviction of the fundamental importance of individual rights; but that conviction is itself stultified if we compel, or attempt to compel other people to adopt it»(1).

« تجثم القضيّة بكل ثقلها على اعتقادنا الأوّلي بالأهمية الأساسيّة للحقوق الفرديّة . غير أن ذلك الاقتناع ذاته يثير السخرية إذا اجبرنا ، أو حاولنا ان نُجبِر ، اناساً آخرين على تبنّيه »(1) .

* * * * * * *

« لقد تعلمنا بالاختبار المؤلم ان التفكير العقلاني لا يكفي لحل المسائل في حياتنا الاجتماعية »(2) .

«We have learned by painful experience that rational thinking is not enough for the solution of our social problems»(2).

---

(1) T. D. Weldon, **States and Morals.** (London, John Murry, 1946, P. 295)

(2) Albert Einstein, « A Message to Intellectuals», August 29, 1948, in **Out of My Later Years,** The Philosophical Library Inc. N. Y. 1950, P. 152.

تمهيد

تنقسم دراسات هذه الدراسات ثلاثة فصول :

الفصل الأول يشتمل على الاعتبارات ، بعضها على الأقل ، التي تهيىء في تاريخ النظرية السياسية عبر تطوراتها لقيام الحقوق الطبيعية . ومن هنا موضوع هذا الفصل : **التهيئة للحقوق الطبيعية** .

وتتعد محاور بحوثه : اسس الاجتماع ، العلاقة بين الفرد والمجتمع ، الفردانية ، العلمانية والعقلانية ، التعاقد الاجتماعي ، الثورة الصناعية ، الجو العام في انكلترا في عهد هوبس ، وغيرها .

والفصل الثاني يشتمل على دراسة متعمقة بعض الشيء للحقوق الطبيعية ذاتها ـ وخصوصاً كما ركزت عليها الأنظمة السياسية التي اقترحها توماس هوبس وجون لوك وجان جاك روسو .

وتتعد هنا ايضاً محاور البحث : ما هي الحقوق الطبيعية ؟ أنواعها ، ضماناتها ، مفترضاتها ، حدودها ، مساعداتها على الحد من الطغيان ، نتائجها ، مهماتها ، تقييمها ، وغيرها ـ وموضوع هذا الفصل هو الحقوق الطبيعية .

والفصل الثالث يتناول بالبحث التأثيرات التاريخية التي أحدثتها الحقوق الطبيعية. فموضوعه هو مفاعيل الحقوق الطبيعية . ومن محاوره المتعددة ثلاثة تستحق الاهتمام الخاص : المحور الاول تدور حوله الانتقادات المتعددة التي تناولت الحقوق الطبيعية ، والمحور الثاني ، البدائل التي اقترحت لتقوم بالمهمات الاولية التي قامت بها الحقوق الطبيعية ، وتعتبر هذه صفة أكثر ايجابية في النقد من الأولى ، وربما كانت أهمية الاولى فكرياً وعملياً تمهيد الطريق امام الثانية ، والمحور الثالث تدور حوله الآثار التي خلفتها الفلسفة التي تمخضت عنها الحقوق الطبيعية في اطار معين وظروف معروفة وعادت فتمخضت تلك الفلسفة بالذات ، بعد تطور وتعديل يتطلبه منطق الحياة المتطورة ، عن آثار مغايرة للحقوق الطبيعية ومرتبطة معها او على الأقل بجوهرها . وابرز الأمثلة عن هذه

الآثار ما تتبناه الأمم المتحدة وما تفتق له عبقرية المفكرين المعاصرين نعني الحقوق الانسانية .

ولسنا ندري ما اذا كان إهتمام الرئيس الاميركي جيمي كارتر بالحقوق الانسانية نابع من تحسس وتحمس للالتزام الحضاري كما نفهمه، ام أنه نتيجة لضرورات استدعى الاهتمام بها الصراع الايديولوجي ـ وهو البعد الأكثر بريقاً ـ اعلامياً على الأقل ـ من أبعاد الصراع الدولي القائم حالياً بين الجبارين .

ويظل البحث عن جواب علمي مسند عن هذا السؤال المزدوج من عداد البحوث السياسية التي تستحق الاهتمام المعاصر .

وبقطع النظر عما يفضي اليه مثل هذا البحث يظل مفهوم الحقوق الانسانية المعاصر ، وبأي من معانيه المدققة والمدروسة ام الغامضة والمتداولة سطحياً ، الوريث الشرعي لمفهوم الحقوق الطبيعية الكلاسيكية .

وعلى ما يبدو تظهر العلاقة بين الاثنين ذات أبعاد متعددة . فالحقوق الطبيعية وان خفت صوتها وعتقت لغتها تظل روحها ، على ما يبدو ، مرفرفة حيث تتصارع قوى التاريخ ـ وعلى الخصوص قوى التحرر وقوى الاستبداد .

ولا غرو ، فبالامكان قراءة التاريخ وإعادة قراءته من زاوية ديالكتيك الحرية والاستعباد . واذا فتشنا عن ثوابت في تاريخ الحضارة الانسانية ، ربما كان هذا الديالكتيك أبرزها(1) . انه ليضرب جذوره في أعماق الماضي الانساني السحيق . وانه له لحامل بالنسبة للمواقف الحاسمة في حاضر حضارته . وانه ، فضلاً عن ذلك واذا جاز التكهن المتوقع وصح ، ليحمل تباشير مستقبل موعود .

ومن هنا يصبح لموضوع دراساتنا هذه ، او بالأحرى محورها الرئيسي ، الحقوق الطبيعية ، اكثر من مردود موعود .

وان حظ الملتزم بالخيبة ، هي ، ولحسن حظه ، افقر الحظوظ . فهل هذه من نِعَمِ التزاميته أَمْ من فضل ربه ؟ عملياً ، المهم أن يُحْظى بهذه النعم ويتمتع بها ، التمتع المسؤول ! أما الباقي فهو ضرب من الانشغال بهاجس قتل الناطور ، وتقديمه ، مرتكباً ، بذلك خطأ منهجيا ، على الاستمتاع الموظف توظيفاً واعياً ، بأكل العنب .

---

(1) راجع كذلك ، الدكتور ملحم قربان ، قضايا الفكر السياسي : القوة ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، (مجد) ، بيروت ، 1983 ، ص337

الفَصْــل الأوّل

التهيئة للحقوق الطبيعية

1ـ أسس الاجتماع

يقوم المجتمع الانساني على أسس متعددة : نترك التفتيش العلمي الرصين عنها للاختصاصيين . وكذلك تقدير أهمية كل منها . يبقى اثنان منها ظاهران للعيان . لذلك ننطلق منهما . واتفق أن اشار اليهما منظر سياسي معروف بالمقتبس التالي :

« تقوم المجتمعات المدنية على أساسين : احدهما ميل الانسان الطبيعي الى طلب حياة الاجتماع والتآنس . والآخر نظام متفق عليه ، سراً أو علانية ، خاص بنمط اتحادهم حين يعيشون معاً . وهذا ما ندعوه بقانون الدولة ، وهو قلب الهيئة السياسية النابض التي يبث القانون في اجزائها الحياة ويشدها الى بعضها بعضاً ويسيّرها في تلك الافعال كما يقتضي الخير العام . والقوانين المدنية التي تمليها الحاجة الى النظام والأمن الخارجيين بين البشر لا تصاغ كما ينبغي لها أن تصاغ الا على افتراض كون ارادة الانسان تتميز في ذاتها بالعناد والتمرد والتنكب عن الخضوع لسنن طبيعته المقدسة ـ وبكلمة ، الآ على افتراض كون الانسان ، من حيث نفسه الشريرة ، لا يمتاز عن الحيوان الضاري . فهي تنظم افعاله الخارجية على الرغم من ذلك بحيث لا تقف حائلاً في وجه الخير العام الذي اسست المجتمعات من أجله » وما لم تفعل ذلك فهي ليست كاملة »(1) .

أما الاساسان المشار اليهما فهما « ميل الانسان الطبيعي الى الاجتماع والتآنس ، والنظام الخاص بنمط اتحاد المجتمع » . أي « قانون الدولة » .

« وما دام الانسان في طبيعته الميل الى الخير والميل الى الشر ، وما دام الخير له شأن في استقامة احوال الناس ، وما دام الشر له شأن في فساد احوالهم ، فلا بد أن يكون هناك ما يساعد جانب الميل الى الخير فيهم ليصرفهم اليه ، ولا بد ان يكون هناك ما يقاوم جانب الميل الى الشر فيهم ليصرفهم عنه .

ومن هنا كانت الحاجة في الدنيا الى الجزاء . . . »(2)

---

(1) يقتبسها جون لوك في الرسالة الثانية في الحكم المدني ، مقطوعة 135 ، ترجمة ماجد فخري .
عن ، Richard Hoocker Ecclesiestical, Polity, 1.10.

(2) عبد المتعال الصعيد ، حرية الفكر في الاسلام ، الطبعة الثانية ، دار الفكر العربي ، دار الثقافة العربية للطباعة ، عابدين ، لا تاريخ ، ص9 .

وعبر هذا القانون ، وعبر الخير العام ـ الذي هو على ما نعرف افتراض عقلاني قد لا تثبته الدراسة العلمية للمجتمعات القائمة ، نتلمس في هذا المقتبس الأساس الواقعي الآخر الذي يقوم عليه المجتمع . « كون ارادة الانسان تتميز في ذاتها بالعناد والتمرد والتنكب عن الخضوع لسنن طبيعته المقدسة ـ وبكلمة . . . كون الانسان ، من حيث نفسه الشريرة ، لا يمتاز عن الحيوان الضاري » .

ففي المجتمع السياسي ، مطلق مجتمع ، نجد من جهة تلبية للطبيعة الانسانية ، او لبعض ميولها واحتياجاتها ، ومن جهة ثانية ، تطويعاً وترويضاً لها ، أو لبعض غرائزها .

وهكذا يكون مطلق تنظيم اجتماعي منطلقاً معاً من واقع معين او مجموعة وقائع ، لتحقيق غاية معينة أو مجموعة غايات .وتبقى الطبيعة الانسانية، وهي مركب معقد وعجيب معاً ، الرابط بين المنطلق والهدف .

غير أن هذه هي اطروحة عامة جداً تشتمل على ما صح وعلى ما لا يصح تبنيه في تاريخ السياسة المتحضرة .ولهذا، وعلى صحته وصوابيته، فلا نجد فيه،من زاوية اصرارنا على التركيز المحدد والدقيق ، ما يسمن او يغني من جوع في اطار دراستنا العلمية هذه .

وتختلف نظرات المجتمعات المختلفة الى غاياتها او أهدافها . فيصبح من هذه الزاوية مضللاً السؤال ما هو الهدف ، نهائياً كان ام غير نهائي ، لمجتمع ما ؟ السؤال الأصح علمياً هو ما هو هدف هذا المجتمع ؟ولما كان هذا الهدف يمكن أن يتغير فيلزم تحديد المرحلة التي يثار السؤال بالنسبة اليها .

وينطلق ، على ما يظهر ، المقتبس التالي من زاوية تتجاهل هذه الحكمة .

« فما هو الهدف النهائي والمهمة الكبرى للكيان السياسي ؟ انه ليس توفير الراحة المادية لأفراد مبعثرين كل واحد منهم منهمك في مصلحته ورفاهيته . كما أنه ليس فرض السيطرة الصناعية او السيطرة السياسية على الأفراد الآخرين .

« انه بدلا من هذا وذلك ، تحسين الظروف التي تكتنف حياة الانسان ذاتها ، وتأمين المصلحة العامة للجمهور ، بطريقة يصل فيها كل فرد في الكيان السياسي كله ، وبغض النظر عن الطبقة التي ينتمي اليها ، الى درجة من الاستقلال تلائم الحياة الحضارية . وهذا الاستقلال يمكن تأمينه بالضمانات الاقتصادية فيما يتعلق بالعمل والملكية والحقوق السياسية والفضائل المدنية والتهذيب الفكري »(1)

وواضح ان هذا المقتبس للمفكر الكبير جاك ماريتان يقع في فخ التشريح المنهجي .

(1) جاك ماريتان ، الفرد والدولة ، ترجمة عبد الله امين ، دار الحياة ، بيروت ، 1951 ، ص ، 73-74 .

ولا يقف هذا المقتبس بالنسبة لهذه القضية ـ التشريع(1) للآخرين ـ وحيداً ومعزولاً. لقد كثرت الأمثلة امثاله. همنا هنا ينحصر لا بحصر الأمثلة هذه او احصائها، بل بالاشارة الى الخطأ الذي تنطوي عليه جميعها. لعل ذلك ينبه الى ضرورة ملاحظتها وبالتالي التخلص منها.

ذلك لا يعني ان المقتبس المدروس لا يصح أن يكون هدفاً ـ على الرغم من كثير من الملاحظات حول بعض مقوماته ـ لمطلق مجتمع. بالطبع يصح على جاك ماريتان ومن ذهب مذهبه السياسي. ولو ألّف هؤلاء مجتمعاً سياسياً معيناً، لكان هذا على الأغلب تعبيراً عن هدفهم.

واننا لنرى تعبيراً آخر لتفضيلات تشترك وتفضيلات ماريتان بكثير من عواملها كما وانها تختلف عنها بكثير من المقوّمات.

واننا لنقصد بهذا التعبير التفكير الاسلامي بهذه المجموعة من الأفكار المتقاربة ذات الهدف الأساسي ـ تثقيف الانسان وبردخة حياته الاجتماعية ودفعه على سبل العمران والحضارة والرقي.

نرى، مثلا، في المقتبس التالي، لابن تيميّة، توفي عام 728 / 1328، وهو «واحد من أنصار أكثر الآراء السنيّة تشدداً»(2) بعض أسس الاجتماع اذ يقول:

«وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلاّ بالاجتماع والتعاون والتناصرُ، فالتعاون والتناصر على جلب منافعهم والتناصر لدفع مضارهم. ولهذا يقال الانسان مدني بالطبع، فإذا جمعوا فلا بُدَّ لهم من أمور يفعلونها يجتلبون بها المصلحة وأمور يجتنبونها لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد. فجميع بني آدم لا بُدَّ لهم من طاعة آمر ناهٍ، فمن لم يكن من أهل الكتب الالهيّة ولا من أهل دين فإنّهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم، مصيبين تارة ومخطئين أخرى»(3)

فمن هذه الأسس الطبيعة الانسانية: الانسان مدني بالطبع(4). وكما في الفرد كذلك بالنسبة الى المجتمع تتجاذب الكائنات الحية صراع بين الخير والشر: «المصلحة والمفسدة». ثم إن الطاعة لآمر (أو لناه) هي أيضاً من أسس الاجتماع الأوليّة. وتكون

---

(1) ملحم قربان، المنهجية والسياسة، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة، دار العلم للملايين بيروت، 1977، مقطع «التشريع: خطأ منهجي».

(2) هاملتون جب، دراسات في الحضارة الاسلاميّة، ترجمة عباس ونجم وزايد دار العلم للملايين، طبعة ثانية، 1974، ص223.

(3) ابن تيميّة، الحسبة في الاسلام، القاهرة، 1318، ص3. يقتبسها جب في المرجع المذكور سابقاً، ص32.

(4) وربما وجدت في هذه التربة جذور «عصبيّة» ابن خلدون غذاءها.

الطاعة للملوك أكثر الحاحاً » لمن لم يكن من أهل الكتب الالهية ». وهـذا يفتـح كوتين اثنتين : الأولى على القانون ، السنة ، الشريعة من جهة ، وهذه تقـوم مقـام الآمـر أو الناهي أو الملك ، والثانية ، على أن هذا « المطاع » يساعدهم على القيام « فيا يرون أنه يعود بمصالح دنياهم ، وبالتالي يقتصر على اتمام مصلحتهم في الدنيا وحسب . المضمون أن مصلحتهم في الآخرة، تبقى من مهام الدين . وهذا هو امتياز « أهل الكتب الالهيّة » .

« ثم إن الإطار العلماني بتألم ، في اطار هذا المقتبس ، من مزالق ترتبط بكون الملوك يصيبون تارة ويخطئون أخرى » .

فجذور السياسة ، هكذا ، تمتد في تربة الطبيعة الانسانية . أما ثمارهـا فتختلف لدى الديّنين عنها لدى العلمانيين . وأغصانها كذلك : فسياسة المتدينين ترتفع الى السماء حتى تطال الآخرة وتؤمن بثقة مصالح بني آدم هؤلاء في الدنيا وفي الآخرة معاً . أما سياسة الذين هم « لا من أهل دين » ولا « من اهل الكتب الالهية » فلا ترتفع غصونها اعلى مما يراه ملوكهم ، ويكون ، هكذا ، جناها معرضاً لمخاطر كون هذه الرؤية « مصيبة تارة ، ومخطئة اخرى » .

ويتردد صدى هذه التعاليم في كتابات ابن خلدون حيث يقول :

« فما كان منه (أي الملك) بمقتضى القهر والتغلّب واهمال القوّة العصبيّة في مرعاهـا فجـور وعدوان ومذموم عنده كما هو مقتضى الحكمة والسياسة وما كان منه بمقتضى السياسة واحكامها (من غير نظر الى الشرع) فمذموم أيضاً لأنه نظر بغير نور الله . . . وأحكام السياسة انما تطلع على مصالح الدنيا فقط »(1) .

ويدحض هذا القول ، حسب هاملتون جب ، قول الدكتور كامل عياد حيث يقول أن ابن خلدون « يُحجم ـ خضوعاً لمبدئِهِ ـ عن أن يحكم في القيم »(2) .

وكذلك يدحض هاملتون جب ما ذهب اليه الدكتور روزنتال الذي يقرر ان ابن خلدون :

« لا يصدر احكاماً عن القيم ولا يؤثر أي شكل من أشكال الدول على آخر »(3) وذلك بالإشارة الى المقتبس التالي :

« وتقف الشريعة مقابل هذين النوعين من الملك وهي النوع الوحيد الكامل من الدول لا « حل

---

(1) يقتبسها هاملتون جب ، دراسات في الحضارة الاسلاميّة ، ترجمة عباس ونجم وزايد ، دار العلم للملايين ، طبعة ثانية ، بيروت 1962 ، ص227-228 .

(2) يقتبسها جب ايضاً في المرجع ذاته . راجع كذلك الدكتور كامل عياد ، كتابه عن ابن خلدون ، ص123 .

(3) يقتبسها جب ايضا في المرجع ذاته . راجع كذلك الدكتور ايروين روزنتال ، في ابن خلدون ، ص74 .

الكائنة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها »[1] (أي الخلافة)(؟) .

فابن خلدون إذن يصدر احكاماً تقييمية ويرجح أنواعاً من الحكم على أنواع اخرى .

وهذا يقوده ، وطبيعي ان يقوده ، الى نظرة في التاريخ يختصرها بفصاحة ، واتقان مؤلف فلسفة ابن خلدون الاجتماعية بقوله :

« وسيلحظ القارىء المتأني انه ينبّه الأذهان مرّة إثر مرّة الى أن مساق التاريخ لم يكن كما هو عليه الا لانتكاس الشريعة من جرّاء آثام ثلاثة هي : الكبر والترف والجشع »[2] .

ونجابه هكذا بما تصح تسميته بالتفسير السيكولوجي[3] للتاريخ . . وهو تفسير جديد للنظرية المعروفة قديماً ـ نظرية دورّية التاريخ .

« وبما أن البشر لا يتبعون الشريعة حكم عليهم أن يدوروا في حلقة مفرغة من الارتفاع والانحدار ، وسيطرت عليهم نتائج « طبيعية »[4] محتومة نجمت عن تحكم الطبع الحيواني فيهم »[5] .

وبهذا المعنى قد يكون ابن خلدون « تشاؤمياً »[6] أو « حتمياً »[7] ولكن تشاؤمه يبقى ذا أساس اخلاقي ديني « لا اجتماعي » .[8] ذلك أنه ، في حقل الاجتماع يقول ، ويصر على القول،ومن هنا اهتمام المفكرين العلميين بتفكيره التاريخي ، على القول بمبدأ السببيّة . وفي هذا المجال ايضا لا يسعنا القول بأنه حتمي ـ ذلك لأن الحتمية شيء والسببية شيء مختلف :

« اما مبدأه في العليّة والقانون الطبيعي ، ذلك المبدأ الذي يراه الدكتور عباد معارضاً ، على نحو

---

(1) يقتبسها جب ايضا في المرجع ذاته . راجع كذلك ابن خلدون ، الفصل العشرون من الكتاب الثاني(ك : 1 259-260) .

(2) يقتبسها جب ايضا راجع كذلك ابن خلدون الفصل السادس من الكتاب الخامس من(292 :290) راجع كذلك .
Gaston Bouthoul, Ibn khaldoun, Sa Philosophie Sociale, Paris, 1930, P. 88.

(3) اللهم الا اذا كان « الكبر » يعني « الجرم » لا « التكبر » .

(4) ليمعّن القارىء بمعنى « طبيعي » كما يحددها الإطار المبيّن .

(5) جب ، المرجع ذاته ، ص228 -229 .

(6) بالمقابل تراجع مفاهيم « تفاؤل » المتعددة .

(7) وغني عن الاشارة باننا ننفي « الحتمية » عن العلوم الاختبارية جميعها . وهكذا فإننا ننفيها ، من باب اولى ، عن الاجتماع ، ومن باب اولى وأولى ، عن الاخلاق .

(8) جب ، المرجع ذاته . وكذلك غاستون بوتول .

حاد ، للآراء الكلاميّة الاسلاميّة فليس هو إلا « سنة الله » التي يتردد ذكرها في القرآن »(1) .

ويبقى غامضاً تماماً ما اذا كان المقصود هنا هو القانون الطبيعي هو القانون الذي اشتهر في تاريخ الفكر السياسي ، والذي يتضمن الأخلاق ام هو القانون الطبيعي المعروف بالنظريات العلمية .

« ويلحظ الدكتور عياد مثلاً (ص : 163) أنه لا يبذل أية محاولة لتبرير التاريخ ، وأن قواعده لا تتخذ الألوهية محوراً لها (ص : 97) ، وانه يتمسّك بمبدأ العليّة والقانون الطبيعي في التاريخ « معارضاً بذلك النظرة الكلاميّة الاسلاميّة معارضة جافية »(2) .

ويميلُ هذا القول كفّة الميزان لمصلحة القانون الطبيعي المعروف في العلوم التجريبية .

« نعم ان بعض المتكلمين وجدوا من الضروري ، خدمة لغايات كلاميّة ، ان يؤكدوا عدم الاتصال المتكامل بين السبب والمسبب اذ أنهما كليهما في الواقع ـ أعني السبب الظاهري والمسبّب الظاهري ـ نتيجة « للخلق » الالاهي ، ولكن هؤلاء المتكلمين قالوا ايضاً أن الله « أجرى العادة » بأن يخلق « المسبب » الملائم بعد أن يخلق « السبب » . ولولا هذا الافتراض لما كان لمعجزات الأنبياء « التي تخرق العادة » من تفسير . على اننا قد نسلم بأن ابن خلدون ينص بقوّة على الاقتران المحتوم بين السبب والمسبب في صورة « قانون طبيعي » أكثر مما يفعل سواه من المؤلفين المسلمين »(3) .

ونعود بعد هذه الاستطرادات الى موضوع هذه الفقرة ـ اسس الاجتماع :

« . . . فاجتماع النوع الانساني للتعاون ضروري : « لتتم حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه . . . . . والا لم يكمل وجودهم وما اراده الله من اعتماد العالم بهم واستخلافه اياهم(4) .

« . . . فإن السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم ، سواءً أكان الملك خيرا أو شرا »(5) .

والعصبيّة انما تتم بجمع القلوب ، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه »(6) .

« وهكذا نرى أن الدولة المدنية نفسها تحقيق لجانب من الغاية الالهيّة »(7) .

---

(1) هاملتون جب ، دراسات في الحضارة الاسلامية ، ترجمة عبّاس ونجم وزايد ، دار العلم الملايين ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1974 ، ص226 .

(2) المرجع ذاته ، ص224 .

(3) المرجع ذاته ، ص227 .

(4) المرجع ذاته ص227 ـ راجع كذلك ابن خلدون ، المقدمة الاولى ، الفصل الاول من الكتاب الاول (ك 1 :70- 71) .

(5) المرجع ذاته . راجع كذلك ابن خلدون الفصل العشرون من الكتاب الثاني (ك1 :259-260) .

(6) المرجع ذاته . راجع كذلك ابن خلدون الفصل الرابع من الكتاب الثالث (ك1 :284 .

(7) المرجع ذاته .

فمن أُسُسُ الاجماع إذن الغاية الالهيّة(1) هذا عدا عن الاعتبارات الأرضية الدنيوية التي مرّ ذكرها كالعصبية والتنظيم القانوني او الدولة .

« ثم إن مما يميز نشأة التشريع الاسلامي ، وهي نشأة ذات غايات عمليّة وغير تأملية ـ ان الفقهاء قلما اهتموّا بالقواعد العامة ، . . كان عمل المشرّع ان يستمد قواعد السلوك ـ عامّة كانت او خاصة ـ ولكنه كان يضعها في صيغة محسوسة مشابهة ، وبعد أن يفحص كل قضية معينة ، يحدد الفئة التي تنتمي اليها في سلّم القيم الاخلاقية ، وهو سلم ذو خمس درجات ، تسمّى الواجب والمندوب والمباح والمكروه والمحرّم »(2) .

وهذه من الاعتبارات التي تباعد بين التفكير الذي يسود التشريع الاسلامي والتفكير الذي يخيّم فوق الحقوق الطبيعية ـ الثاني عقلاني والأول يميل الى العمليّة .

« . . فالشريعة لدى المسلم تعني ما يعنيه القانون الأساسي او الدستور لدى سكان الولايات المتحدة وتزيد عليه . اذ أنها وضعت اصولاً وقواعد لكل النظم والمؤسسات والمجتمعات الاسلاميّة ، وظلت تلك الاصول من عهدئذ ملاذ الحضارة الاسلاميّة ، خلال التقلبات المفزعة التي تمت في القرون الاخيرة »(3) .

* * *

« شيئان اذن ميزا تطور التشريع الاسلامي وهما : الصبغة العمليّة والكره للحذاقة الفكريّة او مواجهتها بالارتياب ، وكلا هذين يميز أيضا تطور علم الكلام السني . ولكن المرء في هذه الحال أيضاً يجب أن يحذر سوء الفهم حين يسمع الحديث عن كره الحذاقة الفكريّة او الارتياب فيها ، ذلك ان الخطر من تلك الحذاقة لا يكمن في استغلال قوّة الذكاء ، وانما في اساءة استغلالها »(4) **وبخاصة وانها تقود الى الاعتداء الذاتي او الى الاستسلام لمتعة المران العقلي ، وكلا هذين صورة من صور الكفر . فأولها لا يتلاءم مع مايراه المسلم من واجب الخضوع لله(5) ، والثاني يتحوّل بالتفكير في الله الى لهو »(6) .**

والحقوق الطبيعية ، كما سبق واشير ، عقلانية ـ وهذا اساس اعتراض ادمون بيرك عليها . « ومن الحقائق البسيطة ان الصنف الحدسي من العقول يعجز عن الجدل الكلامي العقلاني »(7) « والحق ان اقدم موجز لمواقف اهل السنّة يؤكد صراحة تفضيل السبيل الحدسي على الاتجاه الكلامي : « فالفقه في شؤون الدين خير من الفقه في شؤون العلم والقانون »(8) .

---

(1) ويبقى ان تصبح هذه الغاية ، بفضل افعال القائلين بها ، من المعطيات والأحداث التي يتناولها مبدأ التحقيق .

(2) هاملتون جب ، دراسات . . . . ، ص 263

(3) المرجع ذاته ، ص264-265 .

(4) كان من الأفضل استعمال لتعبير « سوء استعمالها » .

(5) راجع كذلك « أية ثقافة . . ؟ » النهار ،25,19 /6/ 1977 ، واشكالات ، طبعة ثانية

(6) المرجع ذاته ، ص266 ـ (التوكيد لنا) .

(7) المرجع ذاته ، ص 267

(8) أ ـ المرجع ذاته ،

ب ـ Wensinck, The Muslim Creed, P. 104.

والمد الارسطوطاليسي الاعتزالي عدّل بعض الشيء في هذا الاتجاه .

« واخيراً اعتدل ميزان الخيال الحدسي وانضبط بالفهم العقلي للكون وتصالح الاسلام ، مع المنهج العلمي والأساليب العلميّة في التفكير »[1] .

فهل كان هذا مدخلاً لرياح الحقوق الطبيعيّة ؟

2 ـ العلاقة بين الفرد والمجتمع

ترى النظرية الديمقراطية حسب ستيس[2] ، ان المجتمع (أو الدولة) ليس سوى ذريعة يقصد بها تحقيق سعادة الفرد . ويستند هذا القول الى نقطتين أساسيتين :

الأولى : أن الدولة (او المجتمع) هي مجموعة من أشخاص يؤلف بينهم نظام معينٌ . والثانية : أن الفرد يتمتع بقيمة مطلقة[3] لا تحدها حدود ولا يصح ان تكون وسيلة لغاية أخرى .

ولما كانت الفاشية قد نفت صحة النقطة الأولى واستبدلتها بمفهوم الدولة العضوي[4] رأى ستيس أن يسلّط مجهر دراسته على هذا الأخير ، ماذا نعني بقولنا ان الدولة عضوية التركيب[5] .

أولا : قد نعني ان الأفراد الذين يؤلفون الدولة هم أجسام عضوية . وهذا صحيح وواضح . فالرجال والنساء والأولاد بالفعل جميع المواطنين هم أجسام عضوية .

---

(1) المرجع ذاته ص268 .

(2) ولترستيس ، مصير الانسان الغربي ، وعلى الاخص الصفحات 256 وما يليها .

(Walter Stace , The Destiny of Western Man .)

(3) راجع كذلك :

آ ـ عمانوئيل كانت ، وجزميته غير المشروطة . هذه الدراسات ؟؟

ب ـ الدكتور ملحم قربان ، اشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، بيروت ، 1980 ، بحث : « مشاكل الديمقراطية » .

ج ـ المرجع ذاته ، بحث : « الناس متساوون : بأي معنى ؟ » لاقتراح مزدوج حول تعديل هذا المعتقد الكلاسيكي الضارب بجذوره العميقة في حضارتنا ذات الأبعاد الدينية .

(4) ولم يكن الفاشيون وحيدين في اعتناقهم لهذا المبدأ . فقد اعتنقه كثيرون ممن دافعوا عن « سيادة الشعب » مثل الجزويت . راجع جون فيجيس الفكر السياسي من جيرسون الى غروتياس 1414-1625 ص 154-155 وص180

J. Figgis, Political Thought From Gerson to Grotius 1414-1625.

(5) تراجع لبحث هذه العلاقة ـ العلاقة العضوية بين الفرد والمجتمع ، الحقوق الانسانية ، للمؤلف ، بيروت ، 1969 .

أما تعريف النوع الأول (1) من العلاقات فهو إنها لا تغيّر من طبيعة الوحدات التي تربط بينها بشيء . والعلاقة الفارقة للعلاقات العضوية أو الجوهرية هي أنها تغيّر بوجودها من طبيعة الوحدات التي تربط بينها . فاليد التي بترت عن الجسم في مثل ارسطو تنقطع عن كونها يداً فلا تقدر بعد ذلك على القيام بمهام اليد المعتادة . ولكن هل يمكن أن يصح هذا المعنى « للمجتمع العضوي » ؟ هذا امر يستبعد جداً . ولهذا نرى المفكر الفاشي يتردد كثيراً في تبنّيه إياه. ولماذا لا يصح ؟ لا يرى ستيس أن احداً يمكنه أن يثير مثل هذا السؤال بجدية تستأهل الرد . ومع ذلك يقدم الاسباب التالية على سبيل الاحتياط :

أولا : ان مسؤولية البرهان على صحة الادعاء بأن المجتمع عضوي التركيب ، بمعنى أنه جسم عضوي فعلا ، تقع على عاتق من يقول به . فالأمر ليس بواضح بداهة .

ثانياً : ان تقول ان المجتمع يبقى حياً بعد ممات أجيال متعددة من ابنائه فهو قول يفترض صحة الادعاء المطلوب برهانه . ولذلك فلا يصح أن يكون برهاناً لهذا الادعاء .

ثالثا : عندما يقال ان المجتمع يولد وينمو وينضج واخيراً يموت ، يقال هذا ويقبل كمجاز ، وليس بمعناه الحرفي .

رابعاً : ولا يقوم المجتمع بالنشاطات والأفعال التي هي دلائل على عضوية الجسم المركب ، فإنه لا يتغذى كما يتغذى الحيوان او النباتات . كما وانه لا يتوالد .

خامساً : واخيراً جميعنا يعرف أن جميع الأجسام العضوية تتصل اجزاؤها بعضها ببعض اتصالاً مباشراً يحافظ نسبياً ودائماً على العلاقات المكانية بين بعضها البعض اما الأفراد في المجتمع فلا تربط بينهم روابط مادية ، ثم أنهم يتحركون بحرية واستقلال لا تتمتع بها أعضاء الجسم العضوي الواحد .

فبأي معنى ، يكون المجتمع عضوياً ؟ ما هو ، بكلمة ، معنى العضوي ؟ (2) .

وهكذا نرى ان الدولة الديمقراطية يمكنها ، كالدولة الكلية او الفاشية ، ان تكون عضوية التركيب . ولكن مفهوم « عضوي » في الفكر الديمقراطي يختلف عنه في الفكر الديكتاتوري .

على كل نذهب الى أن التميز بين النظامين السياسين المذكورين هو تمييز بالدرجة

---

(1) كان ستيس قد ميز بين نوعين من العلاقات : الأول ، « العلاقات الخارجية » والثاني « العلاقات الداخلية » . ويرجع تاريخ هذا التميز الى المفكرين الاغريق القدماء . وقصة ارسطو عن علاقة اليد بالجسم ، مثلا على العلاقة العضوية ، اشهر من ان تعرّف او تحصل .

(2) لنا جواب عن هذا السؤال . الحقوق الانسانية . طبعة ثانية ، بيروت 1969 .

لا بالنوع(1) . ومع هذا تظل لتعريف يدافع عنه منهجياً وفلسفياً « للعضوى » كما ينطبق على المجتمع ـ على علاقة الفرد بمجتمعه ـ يظل لتعريف كهذا قيمته الحضارية .

وليس محمله على تطور الفردية(2) وعلى تعريف الشخص بأقل أهمية من أبعاده المغايرة ـ وقد كثرت هذه وتشعبت نتائجها في فلسفة اجتماعية مفصّلة .

وبينما ينفي ستيس تهمة الذرية عن الفكر الديمقراطي نراه يقرّها في الفكر الشيوعي : النظرية الديمقراطية تعتبر الفرد وسعادته غاية وجدت الدولة من أجل تحقيقها . ولكنها لا تنفي كون الدولة ضرورية لحياة الفرد . انها لا تنفي كون الدولة عضوية بمعنى انها تجعل من الفرد ما هو عليه ، وتقولب نشاطاته وبمعنى ان الدولة ضرورية لتمكين الفرد من تحقيق اسمى صفاته . ولكن النظرية الشيوعية ، من الجهة الاخرى ، ترى في الدولة شيئاً شريراً فعلا .

انها تعتقد بأن الدولة بطبيعتها هي وسيلة تستعملها طبقة لتسخير طبقة أخرى . انها اخترعت من أجل هذه الغاية . ولذلك فعندما يتحقق الهدف الشيوعي تنعدم ضرورة الوسيلة النافعة الوقتية المسماة « بديكتاتورية البروليتاريا » وتضمحل الدولة بسبب اضمحلال مهماتها . فليست الدولة بأي من معانيها اذن ضرورية للحياة الانسانية .

وهكذا فالنظرية الشيوعية هي ذرية بمعنى مهم . لأن الدولة عندها ليست مخلوقاً شريراً مفروضاً من الخارج لغايات سيئة على مجموعة من الأفراد كل منهم وحدة قائمة بذاتها . ولا يترك ازاحة الدولة عن هذا المجتمع الا اثار العافية .

اذا صح هذا التصور على الشيوعية ، وأغلب الظن انه يصح ،(3) واذا صح التصور الشيوعي على تطور التاريخ والانسان معا ، كان هذا المُعْتَقد تعبيراً عن الذرة التي يمكن ان تصل اليها الفردانية . وهكذا فهو يدخل من بحث الفردية بالصميم .

« وتصبح الدولة عند هذا الطور من التطور الانساني غير ذات جدوى . وكانت قد نشأت ، في عرف انجلز ، كما في عرف المفكرين التعاقديين ، لكي تمنع استهلاك المجتمع والطبقات ذات العداءات المتضاربة فيه والتي لا يمكن التوفيق بينها والتناقضات غير القابلة للحل ، في اصطراع عقيم . تلك هي قوة تقف ظاهرياً فوق المجتمع وتعدّل في حدّة الصراع لتحفظه في إطار « النظام » وتزداد اليتها لذاتها مع الأيام . لقد كانت نشأتها ضرورية أما انتهاؤها فسيكون طبيعياً (تضمحل تدريجياً) »(4) .

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، اشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، بيروت ، 1980 ، (مجلد) بحث « مشاكل الديمقراطية » . وبالرغم من ذلك ، ولأسباب مغايرة ، يظل تعريف « عضوي » ذا قيمة فلسفية وسياسية اجتماعية .

(2) الدكتور ملحم قربان ، قضايا الفكر السياسي : الفردية : تحت الطبع .

(3) ولترستيس ، مصير الانسان الغربي ، ص 241-242 .

F. Engels. The Origin of the Family, Private Property and the State P. 177. (4)

ويرجع هذا الرأي لينين في التالي :

« وحتى لا تفضي تلك الاضرابات العقيمة بين الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتضاربة على المجتمع وعلى تلك الطبقات معا أصبحت قوة ، تقف فوق المجتمع ولو ظاهرياً ، ضرورية من أجل التخفيف من حدة تلك النزاعات الضارية ، ومن أجل ابقائها في اطار من « النظام » . وهذه القوة التي نشأت من المجتمع . . هي الدولة »(1) .

وكثيرة ولا شك هي الفوارق بين التفكيرين التعاقدي والثوري . ولكن التشابهات ايضا ، وبالتالي الدوافع الى الالتجاء الى الدولة وتكوين المجتمع ، ذات مغاز تذكر .

يلاحظ ، بأهمية ، ان الوحدة في التنظيم الاجتماعي التعاقدي هي الفرد بينما لدى الثوريين او الاقتصاديين الماديين هي الطبقة . غير أن الفرد يعود ليظهر ، عبر الصراع الطبقي. ويُعَدُّ انحلال الدولة الغاية القصوى من التنظيم الاجتماعي السياسي . فبينما يكون الفرد في إطار أحدهما البداية والنهاية يكون في الاطار الآخر النهاية المقصودة . ويطل من هذه الزاوية تساؤل محرج فكرياً ومنهجياً: بأي مدى من الاحتمال يصح توقع هكذا حلم ؟ ومتى حصل ، اذا ما حصل على الاطلاق ، هل يستديم ؟

ولكن « العضوي » ، من زاوية تركز على الحقوق الطبيعية ، يصبح مثار تساؤل وبالتالي وربما تدقيق النظر عندما يتبادر الى الذهن الربط المستساغ والعفوي بين اصطناعية المجتمع من جهة « والحقوق الطبيعية » لأفراد ذلك المجتمع من جهة ثانية .

فحيث كان المجتمع الوحدة التي ينطلق منها التحليل السياسي والتنظير الاجتماعي كما لدى الأغريق ، وحيث كان يعتبر هذا المجتمع مركبا عضوياً ، لم تكن تعرف « الحقوق الطبيعية » بمفهومها الكلاسيكي . من جملة الاسباب لذلك فقدان الاهتمام بالفردية بالمعنى الذي يتطلبه مفهوم « الحقوق الطبيعية » . فحيث كان المجتمع يعتبر كالجسم الانساني، كما لدى أرسطو وأفلاطون، فأية فردية تمنح للقلب أو للعين او لليد أو للأذن ؟ قيمة هذه انها جزء لا يتجزأ من الكل العضوي وانها تسهم ، حيث تقوم بمهماتها على أفضل وجه ، في صحة وسعادة الكل . وهذه جمهورية افلاطون افضل مثل على ذلك . تتحقق السعادة فيها حينما يقوم كل من طبقاتها (لا افرادها) بعمله على أكمل وجه. فالفلاسفة يحكمون بفضل العقل الذي هو عقل الكل لذلك. وحماة الدولة ، طبقة المحاربين ، يدافعون عنها بفضل مقدرتهم التي هي ، حيث تقوم بعملها بمهارة ، فضيلة « الجمهورية » . وطبقة العمال يمهرون بأعمالهم .

ثم إن امكانية التضارب بين مصلحة الفرد ، الذي لم يصبح بعد فرداً قائماً بذاته

(1) Lenin, The State and Revolution, Peking, 1965, P. 7.

يتمتع بحقوق طبيعية لا يمكن انتزاعها منه ، ومصلحة المجموع لم تكن واردة بالحاح عرج حينذاك . وهذه هي بالضبط المهمة القصوى والأكثر الحاحاً للحقوق الطبيعية » : منع تصدي المجتمع على ما تعتبره من دائرة اختصاصها للبقاء والحياة السعيدة .

فقيام الفرد وحدة قائمة بذاتها ذات حقوق لا يصح أن يعتدى عليها هو المقدمة التي لا يستغنى عنها في نشوء التفكير بالحقوق الطبيعية . ولهذه المقدمة بُعْدان ينبغي ان لا يغيبا عن الذهن : الفردية ، وامكانية التضارب بين مصلحة الفرد ومصلحة المجموع(1) .

فحيث ترى « الحقوق الطبيعية » يصبح من الطبيعي أن تتبعها بالتركيب الاصطناعي للمجتمع . ويكون هذا عادة عبر العقد الاجتماعي . والعلاقة بين هذا المثلث ليست علاقة منطقية لا يصح التفلت منها الا بارتكاب خطأ التناقض ـ لو كان الامر كذلك لما تمكن روسو من القول بالحقوق الطبيعية وبالعقد الاجتماعي من جهة وبالتركيب العضوي للمجتمع من جهة ثانية .

ويبقى أنَّ للتنبه الى هذه العلاقة القاعدة والى الاستثناء منها الشواذ أكثر من باعث التدقيق والاستقصاء ، وبالتالي أكثر من عبره !

فهذا هو روسو وبالرغم من انطلاقه من الفرد ومن قوله بالحقوق الطبيعية يتبنى التركيب العضوي للمجتمع .

« فإذا حذفنا من التعاقد الاجتماعي كل ما ليس بجوهري نرى أنه يختزل بما يلي : »

« نحن الفرقاء المتعاقدون نخضع افراداً وجماعات ، شخصياتنا وامكاناتنا جميعها لِتَوْجيه الارادة العامة ذات السلطة العليا . ونستقبل بصفتنا جسما جماعياً(Collective body) كل فرد عضواً لا ينفصل عن هذا الجسم ، أي جزءاً لا يتجزأ من الكل » .

وهذا الفعل الاتحادي(Act of Association) يصهر الجهات المتعاقدة المتعددة في جسم أدبي واحد Moral Collective Body's Public Personage اذ يستمد من هذا الفعل وحدته ووجوده »(2) .

ولكن يبقى العضوي كما يعالجه روسو عملية عقلانية على الغالب وبالتالي مبسطة وسطحية ـ هذا بالرغم من جميع جهوده للوصول الى نتيجة مغايرة .

---

(1) ربما فسرّ هذا العناء والجهد اللذين يتجشمها روسو لكي يبينّ ان الجسم السياسي ، كما يفهمه ، لا يمكن ان « يؤذي » افراده . غير أن هذا العناء يذهب هباءً . ذلك لانه محاولة عقلانية يمكن ان يربطها بالواقع مزاج الفاعل او الممثل على المسرح السياسي ـ المزاج الذي قد يستجيب وقد لا يستجيب « لتصورات » روسو تلك .

(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة1954 .

وكان لا بد أن تخضع المعالجة الروسويّة المذكورة الى تعديلات قلبت بعض مبادئها رأساً على عقب وترميمات اقتضت ، مع ما اقتضت ، ارساء بعض الأسس التي لم تخطر على بال روسو حتى تصبح ذات قوة نظرية تبرر الدفاع المنهجي والعلمي عنها من جهة وتوصي ، عن ثقة وعزم ، بالتطبيق المتظم ، وتوحي بالاحترام ـ عنصراً مقوماً وحيوياً لفلسفة اجتماعية تباهي عقائديات العصر متانة بناء وترابط عناصر وأدبية اختيارات و وجودية التزام . (1) .

غير أن همنا المباشر من بحوث هذه المقطوعة ليس التعرض الى النظام الروسوي ، او غيره ، بقصد تخطيه وتعديله . الهم الاولى ههنا هو التعرف الى نوع التركيب المجتمعي الذي يتلاءم والحقوق الطبيعية .

أ ـ تركيب المجتمع هو احد الشروط الضرورية السابقة للنظرية (الحقوق الطبيعية)

ومن الشروط الضرورية التي كان ينبغي ان تتحقق قبل بروز نظرية الحقوق الطبيعية تركيب معيّن للمجتمع .

لم يكن من الممكن مثلا أن تنشأ فكرة الحقوق الطبيعية في مجتمع تسود فيه العلاقات التالية : ـ وهي العلاقات التي سادت عند ختام القرن الحادي عشر ، المجتمعات التي حكمتها اسر محليّة على اثر تفكك سلطنة السلاجقة في آسيا الغربيّة .

« . . إن الأساس الذي كانت تعتمد عليه قوّة أي أمير من الامراء هو فرقة نظامية من عساكر المماليك الاتراك قوامها عبيد اتراك تم شراؤهم وهم صغار ، ودرّبهم فرسان يحترفون الحرب ، ثم اعتقوهم ومنحوهم اقطاعات عسكريّة يعيشون على ما تعود به من نقد وغلال . وكان الذي يحمل عبث الحروب المتواصلة بين الامارات هم هذه العساكر المرتزقة الذين يمنحون ولاءهم الشخصي العميق لقائدهم المباشر ، ولهذا كانوا يؤيدونه اذا ثار او تحوّل بولائه من أمير الى آخر دون أدنى اهتمام منهم بمصالح الامير الأول » (2) .

---

(1) الدكتور ملحم قربان :

آ ـ الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

ب ـ الواقعية السياسية ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت 1981 .

ج ـ « الاخلاق والمجتمع » بيروت ، طبعة ثالثة ، 1974 .

د ـ اشكالات ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1980 .

هـ ـ المنهجية والسياسة طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 .

(2) هاملتون جب ، دراسات في الحضارة الاسلامية ، ترجمة عبّاس ونجم وزايد ، دار العلم للملايين ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1974 ، ص 127 .

ففي مجتمع كهذا تقوم عدّة عقبات تؤخر نشوء نظرية الحقوق الطبيعيّة . اولى هذه العقبات أن الحكم مصدره الاقطاع . مصدره ليس الشعب . ويفصل ، فضلاً عن ذلك ، بين الشعب وبين الامير حلقات متعددة . العلاقة بين الحاكم والمحكوم ليست مباشرة .

ونظريّة الحقوق الطبيعية تقوم على هذا الافتراض . والمحكومون حسب هذا المقتبس ، نوعان على الأقل : العسكر والمدنيون . والمدنيون يحكمهم مباشرة هؤلاء العسكر . وهؤلاء بدورهم يحكمهم قائد كان في أصله عبداً فاعتق وأقطع .

وولاؤه للأمير ، الحاكم السياسي ، يقرره هو لا العسكر ولا الشعب . واذا ثار على اميره او استبدل اميراً بأمير فلاعتباراته الشخصية وربما كانت هذه على الغالب محكومة بالمال او بالمكاسب التي لا تمت الى الكرامة الانسانية او المصلحة العامة - اذا كانت هنالك مصلحة عامة على الاطلاق - بصلة . والحقوق الطبيعيّة تخسر أكثر مغازيها ايجابيّة في مجتمع يفتقر إلى هاتين القيمتين ، واذا سألت عن العدالة في مجتمع كالذي وُصِف فإنّك لا شك مثل من يبحث عن إبرة في خيشة من التبن . إن العدالة في هكذا مجتمع لتفتقد إلى الكثيرات من صديقاتها الحميمات ورفيقاتها اللواتي لا تقدر أن تعيش بإطمئنان ، بدونهن !

ب - الحقوق الطبيعيّة و « الموروث القبَلي »

ولقد أوحى المقتبس التالي من دراسات في الحضارة الاسلامية(1) للمستشرق العلامة هاملتون جب بفكرة للمؤلف تتعلق بالحقوق الطبيعيّة . هاك المقتبس قبل عرض الفكرة وربما بعض مضامينها :

« ومن النادر أن يبلغ هذا الصراع (بين المثاليين في مجتمع ما والواقعيين) ذروته حتى يتحقق ما اسميته بحالة التوازن الخارجي ، وحتى يبلغ النظام السياسي الذي اخذت قوته العدوانية تضمحل ، مرحلة دفاعية . ويبدو أن اضمحلال القوّة العدوانية نحو الاعداء في الخارج كان بالنسبة لنظام كنظام الدولة الاموية مرتبطاً بضعف قوّة الحافز الداخلي الى العمل - لأن كلا منهما كان متصلاً بالآخر على نحو ما ، لا اتصالاً منطقياً بل سيكولوجيا ، وسواء أكان الأمر كذلك ام لم يكن فالمشكلة كلها تظل على صعيد القوّة . واذا سلمنا بأن مجرد التضارب بين المبادىء التي تستند اليها اعمال الدولة والمعايير التي يقرها المجتمع كله آخر الامر يحدث الانقسام ، واذا سلمنا ايضا بأنه كلما ازداد تحوّل الطاقة المبدعة للفكرة الجديدة عن خدمة نظام الحكم الى تطوير النظم الاجتماعية الأخرى ، قوي الشعور بهذا الانقسام ، وقوي اقتناع الناس بأن آمالهم ومطامحهم لا يمكن تحقيقها الا بالابتداء من جديد ، بل وبإسقاط الحكم

(1) ترجمة عباس ونجم وزايد ، دار العلم للملايين ، طبعة ثانية ، بيروت 1974 .

القائم بالقوّة ما دام ذلك الحكم يرفض مطالبهم لتغيير المقاييس - اذا سلمنا بهذا كله فان السخط الاخلاقي ، على أي حال ، لا يؤدي الى نتائج فعّالة إلا بإحدى طريقين :[1] .

« أولاهما أن تصير القوى الأخلاقية التي كانت تعمل على إقامة النظم غير السياسية الجديدة ذات نشاط بالغ السعة والقوّة بحيث تخضع نظام الحكم لسلطة حقيقية الزاميّة ، وذلك يتم اذا حددت تلك القوى مثلها السياسيّة وأجبرت نظام الحكم على التكيف حتى يصبح أكثر اتفاقاً مع هذه المبادىء والمثل التي أصبح الجميع يقرون بها معترفين . وهذا هو الأسلوب السلمي (أو الأسلوب الذي يمكننا أن نسميّه ديمقراطيا) . وثانيتهما ان معارضي الحكم القائم قد يسعون الى بناء قوّة عدوانية منافسة ويحتفظون بها على أهبة الاستعداد حتى يجيء لهم ضعف القوى العدوانية لدى الحكومة - او يخيل لهم أنه يجيء لهم - فرصة لقلب الحكومة بإشعال فتنة داخليّة . وقد جرى بهذين الاسلوبين[2] خلال عهد هشام . وقلّ أن تجد احداً من الدارسين يشك في ان السياسيين من بني أمية اثرت فيهم اصلاحات عمر بن عبد العزيز تأثيراً بالغاً . لكن من السهل على المرء أنْ يستنتج بأن فرص الوصول الى حل سلمي تكون قليلة في مجتمع كان الموروث القبلي الذي يرى اللجوء إلى القوّة السافرة وما يزال قوياً فيه ، مجتمع تسهل فيه الإثارة بتحريك الغرائز البدائية تحت ستار من شعارات اخلاقية أو دينية »[3] .

والآن ما هي الفكرة الموحى بها ؟ وما هي علاقتها بالحقوق الطبيعية ؟

ان دراسة مدقّقة في مهام الحقوق الطبيعيّة تبيّن ان اهمها كان ولا يزال تبرير الثورة .

وفي المجتمع الذي يشير اليه المقتبس المدروس لم يكن قيام الثورة ليحتاج الى تبرير- ان قيام مثل هذه الثورة فيه كان العادة المتبعة ؛ التقليد السائد . على الأقل ، كان أقرب الى الحصول من الحل الديمقراطي ، الحل السلمي .

وهكذا ، وفي مجتمع كهذا ، لم تكن هنالك حاجة للّجوء ، بالنسبة لقيام الثورة على الأقل ، الى الحقوق الطبيعية صورة مسوّغة . والفضل في هذا الاستغناء عن الحقوق الطبيعية يرجع الى «الموروث القبلي» . ومن زاويته ، يُرَى « اللجوء الى القوّة السافرة » امراً طبيعياً لا يحتاج الى تبرير .

ويظهر من خلال هذه المقابلة كم هي عقلانية فكرة الحقوق الطبيعيّة ؛ كم هي ، بلغة المعلق المتهكم ، بعيدة عن الطبيعة .

بلغة أرصنْ ، من زاوية هكذا مجتمع لا تبدو الحقوق الطبيعية طبيعيّة على الاطلاق . الطبيعي هو الاستغناء عنها .

---

(1) قد تكون هنالك احتمالات اخرى ، وبالتالي يخطىء العلامة جب بحصر الامكانات التي تنفتح امام اصحاب « السخط الاخلاقي » بالثنين فقط . ومصداقا لذلك راجع الحاشية التالية .

(2) وكما يجمع المجتمع بين « هذين الاسلوبين » يمكن ان يجمع الحزب الواحد بينهما .

(3) هاملتون جب ، المرجع المذكور ، ص57 -56 ، (التوكيد لنا) .

وبقطع النظر على حكمة او قلة حكمة الصيغة التي تعبّر بها عن الفكرة المقصودة يظل الاستنتاج المعروض للدراسة والتشريح هو أن القبليّة وعاداتها وقيمها ، وبقدر ما تتحكم بمجتمع من المجتمعات ، تخفف من حاجته الى اللجوء الى فكرة الحقوق الطبيعيّة ـ هذا اذا لم تجعله ، وقد يحصل هذا ، يستغني الاستغناء التام عنها .

وإذا أردنا أن نستغل هذه المناسبة لاستخلاص بعض العبر فإننا نتذكر مبدأين سبق لنا أن اشرنا اليهما بسرعة واختصار . نفعل ذلك لأن المناقشة السالفة تزيدهما وضوحاً اذا لم نذهب ، ويمكننا ان نذهب ، الى أنها تعمل على اسنادهما والتدليل على اصالتهما وصحتهما :

الأول ، إن تطبيق فكرة الحقوق الطبيعية ، وحتى مجرد التفكير بها ، يتطلب تحقيق بعض الشروط الضرورية ،(1) .

والثاني ، ان هذه الفكرة والتصورات او حتى النظريات لا تقوم فرادى او تقف منعزلة ، لا في نشأتها ولا في مراحل تطورها ، بل بالأحرى ، تتساند وتتكاتف مجموعات واسراباً .(2) .

ج ـ هيمنة الله على العالم والحقوق الطبيعيّة

وتتعارض مع قيام الحقوق الطبيعيّة بدور حضاري تعارضاً يكاد يخنق انفاسها فيقتلها ، ان هي اتفق وولدت ، في المهد ـ نظرة ايمانية (حتى لا نقول ميتافيزيكيّة) في الكون والله وعلاقتهما ببعض .

« ولهذا (اهل السنة في ردّ الفعل ضد المعتزلة ابوا أن يسلموا بأي قدر من التحديد في قدرة الله وارادته او أن يقروا بأن الالفاظ المنتزعة من التجربة الانسانيّة يمكن أن تنطبق على الله .) اضطر علم الكلام الاسلامي أن يتخذ مواقف متطرفة فلا يمكن ان يكون في الكون فاعل الا الله لأن وجود فاعل يعني وجود فعل صدر بمعزل عن ارادة الله ، واذن فذلك حد نظري لمدى قدرة الله المطلقة . واذن فليس في الوجود شيء يرتبط ايجابياً بشيء آخر ، فكل العلاقات ذات وجود موقت زائل ـ ولا يمكن أن يكون ثمة عالم مادي ثابت ، وانما هنالك مجموعة من ذرات المسافة والزمن يتم خلقها وافناؤها دون انقطاع بارادة الله . ولا يمكن أن يكون هنالك علّية بالمعنى الدقيق ، أي ليس ثمة من صلة ضرورية بين شيء سابق وآخر لاحق به . وأمّا من حيث الاخلاق فلا شيء يجب على الله اذ ان ما نسميّه فرضاً او وجوباً لا يلحق به ، فهو يثيب ويعاقب كما يشاء ، لا يُسأل عما يفعل »(3) .

---

(1) راجع هذه الدراسات ، المقطع من الفصل .

(2) المرجع ذاته الفصل . . . المقطع . . وكذلك الدكتور ملحم قربان ، دراسات في تاريخ الفكر السياسي مع التركيز على القانون الطبيعي ، دراسات عليا ، كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية في الجامعة اللبنانية ، السنة الدراسيّة 1977 ، 1978 ، المقدّمة .

(3) هاملتون جب ، دراسات . . . ، ص 277- 271 .

« . . . تجدهم (أي المتكلمين) يلطفون من نفي العليّة الضرورية بقولهم ان في تجلي ارادة الله الخالقة نظاماً معيناً واتساقاً ؛ والقرآن يتحدّث عن « سنة الله » وانك لن تجد لسنّة الله تبديلا ، ومن ثم أصبح الانسان قادراً ان ينبيء عن التوالي العادي في الاحداث التي تترتب على أفعال معينة حتى ولو لم يصح أن نسمّي ذلك التوالي ـ بالضبط ـ نتيجة »[1] .

***

« ومثل ذلك مبدأ « الكسب » الذي يشبه أن يكون محاولة للالتفاف حول المعضلة الناجمة عن دفع مبدأ « القدر » حتى يبلغ « نهايته المنطقية » . ومبدأ « الكسب » يعني ـ ان كنت فهمته فهماً صائباً ـ ان الانسان يحس سيكولوجياً في نفسه بقدرته على الاختيار ، ومن ثم « يكتسب » المسؤولية ، وان كان كل شيء مقدّراً ، وليس للانسان قدرة على أن يفعل . ومثل هذه الحجّة يوحي بأن المتكلمين أنفسهم كانوا أحياناً لا يستريحون الى المواقف التي اضطرتهم اليها مناهج تفكيرهم »[2]

وهكذا نقرأ في هذه المقتبسات عن مجموعة من الاعتبارات التي اوجدت فجوة واسعة وهوّة سحيقة بين الحقوق الطبيعية من جهة وبين مجموعة من الافكار التي تتعاون معها التعاون الايجابي الداعي لنصرة الحقوق الطبيعية ودفع المؤمنين بجميع هذه الاعتبارات الى الممارسة المتحمسة هذه .

كما واننا نتعرف كذلك ـ عبر هذه المقتبسات ـ لا الى الهوّة او الفجوة او الشرخ بين الحقوق الطبيعيّة ورفيقاتها المرافقات المشجعات ، بل وكذلك عدّة محاولات لدمل هذا الشرخ ، لردم تلك الهوّة .

ولا تنتهي الاعتبارات المعادية للحقوق الطبيعية بما سبق ذكره[3] .

فمن المسلم به ان اعتبارات كثيرة أخرى تنحو هذا المنحى مثل اللامبالات ـ لا مبالات الناس بسياسات حكامهم ، أو ، اذا فضلت استشراء مرض الاستغراب «(Alienation) بينهم[4] .

3 ـ الدولة المتدخلة: «The Intrusive State»

وتبقى هذه العلاقة ـ العلاقة الاجتماعية السياسية بين الفرد والدولة موضوع

---

(1) المرجع ذاته ، ص273-272 .

(2) المرجع ذاته ، ص273 .

(3) راجع لدعم هذه الموضوعة وتفصيلها وتفسيرها وخصوصا في إطار الحضارة الاسلامية هاملتون جب ، دراسات في الحضارة الاسلامية ، ترجمة الدكاترة محمود زايد واحسان عباس ومحمد نجم ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1974 ، ص-55 ص75 .

(4) الدكتور ملحم قربان ، تاريخ لبنان السياسي الحديث ، الجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال ، (مجد) بيروت ، ١٩٨٠ ، الفصل السادس : الواقع اللبناني .

محاضرات ومباحثات ، ربما لأنها من الثوابت في الفكر السياسي . وإنها أيضا من قضاياه المحورية .

وفضلاً عن ذلك ، فانها تتطور وتتعدل ، استجابة للظروف التي تسود المجتمع حين يقترح التغيير ، باعتباره من مستلزمات الجو الحضاري للعصر .

« ان عقاب الاعدام لم يعد منسجماً مع الضمير المسيحي »(1) .

وهكذا فما كان مقبولا ومسموحاً به في عصر وتحت ظروف معينة أصبح غير مقبول في عصر آخر ولظروف مغايرة(2) - وإنه لمهم جداً لمفكري النظرية السياسية ان يتساءلوا ، تفتيشاً عن الواقع ، عن الاسباب التي أدت الى هذا التغيير . ولكن هذه المحاولة لا تدخل ضمن اطار هذه الدروس المقتضبة .

وليس المثل المشار اليه سوى مثل واحد من مجموعة ضخمة من الامثال ، استنجد به للتدليل على الموضوعة المقصودة .

هذا بعد من أبعاد القضية - ربطها بالتاريخ ، بالحضارة الانسانية ، بالتراث الموروث .

وللقضية كما لا يخفى بعد آخر - بعد سماوي الهي . هكذا نشأت الحقوق الطبيعية ، وبقيت « الطبيعة » ذات فعالية سياسية اجتماعية ما دام للدين حرمته .

ولنا امثلة كثيرة على هذا البعد في المقتبسات التي تعج بها هذه الدراسات وذلك من الفكرين المسيحي والاسلامي .

وفي اطار هذا الموضوع : الدولة المتدخلة ، تذهب مارينا شارب(3) الى أن هذا التدخل (Entering without invitation) تبرره الغاية التي تدعو اليه : اذا كانت غاية خيّرة . المسألة تبقى مسألة الحدود: ما هي حدود هذا التدخل ؟ تقدم حداً مقبولاً «Diminution of personal freedom» .

غير أن هذا يبقى على لسان همبتي دمبتي (Humpty Dumpty) حداً غامضاً . ويبرز هذا في السؤال : من سيكون السيد ؟ المقرر ؟ Which is to be Master ؟

---

(1) The Council of Churches, The BBC, London, 19:45 GMT, Wed. 14 / 11 / 1979
« Capital Punishment is no Longer compatible with Christian conscience »

(2) راجع للمؤلف كذلك « الأخلاق والمجتمع » طبعة ثالثة ، بيروت ، 1974 ، ص7 .

(3) Marina Sharp, The Intrusive State, BBC, London Monday, 24-4-1978, 17:15 GMT

وتنتقل ، وربما بفضل هذا التطور ، التطور التاريخي والتطور الفكري الذي يماشيه ، فكرة الحقوق الطبيعية ـ لغة على الاقل(1) الى فكرة الحقوق الانسانية .

حسب اناتول غولد بيرغ(2) يتجاوز الزعيم الكوبي فيدل كاسترو الحقوق الطبيعية الى البحث في الحقوق الانسانية او على الأصح يتجاوز فكرة الحقوق الانسانية The Human Rights الى حقوق الانسانية The Rights of Humanity ويناصر الثانية مفضلاً اياها على الأولى فيقول :

لماذا نتجاهل مشي البعض حفاة بينما يستقل غيرهم السيارات الفخمة ؟

هذا التوضيح ، الفكرة ، هذا هو ما يهمنا في هذا السياق .

ولكن غولدبرغ لا يكتفي بذلك بل يدخله في الصراع الدولي القائم حول هذه الحقوق وحول تطبيقها في مختلف الانظمة فيشير الى محاكمات براغ ـ « المحاكمات التي ادانتها جميع الاحزاب اليسارية والشيوعية في فرنسا وايطاليا والمانيا وانكلترا »(3)

ومعلوم ان هذه الادانة تستند الى أصول متعددة ـ منها وربما احدثها في الذاكرة ولذلك اكثرها ابتهارا ـ اتفاق هلسنكي في العام 1975 .

وادانت محاكمات براغ ست منشقين .(4)

كما وان التقارير والمحاولات التي تقوم بها لجنة العفو الدولية Amnesty International كثيرا ما تسهم علميا اولا وانسانيا ثانيا في تعديل واحيانا تخطي احكام لا تنصاع لفكرة الحقوق الطبيعية .

4ـ الحق الألهي في الحكم

لم تقدر سلطة الملك الفرنسية المركزية ، التي تمناها مكيافللي لايطاليا ، ان تجابه تحديات منتصف القرن السادس عشر ، وانهارت حينما تخلت عنها الطبقة العليا من الطبقة المتوسطة . وكان ذلك بسبب اساءات اقتصادية واجتماعية وتنافرات دينية ، فسوء استعمال

(1) وانه لمن المهم جداً ان نستقصي التغير في المحتوى المضمون بهذا الانتقال راجع الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

(2) اناتول غولبرغ في حديث له Notes from an Observer في اذاعة لندن BBC الساعة 6,45 من صباح الاثنين 29 /10 /1979 .

(3) المرجع ذاته .

(4) Jail Terms range up to 5 Years: Prague Convicts 6 Dissidents on Subversion charges. International Herald Tribune, Paris, Wed. Oct; 24 1979, P.1.

حق فرض الضرائب ، وتأخير اعمال القضاء والعدل ، وتصرفات الملك باحكامه الاعتباطية سببت ردة فعل هائلة عند الشعب . زد على هذا امتيازات الامراء ، والمدن ذاتية الحكم ، والمؤسسات الوسيطية ـ الامتيازات التي اضعفت أكثر فأكثر الحكومة الملكية المركزية .

وكان ان انتصرت في هذا الصراع قوى الملكية الكاثوليكية القومية . عنى هذا اخفاق الجيزويت الذين دافعوا عن امتيازات البابا ، والكلفينيين الـذين ناصروا الامتيازات اللامركزية (أي توزيع السلطة) ضد الملك .

أما تأثير هذا الصراع على مجرى النظرية السياسية فكان توطيداً ، في اواخر القرن السادس عشر ، لنظرية حق الملك الالهي في العرش ، وتظهر أهمية هذه النظرية في عواقبها العملية :

« أولا ، واجب الطاعة الانصياعية الذي يدين به المواطنون لمليكهم بالرغم من الفوارق العقائدية بينهم وبينه . وثانيا ، عدم احتمال عزل الملك بواسطة قوة خارجية كالبابا مثلا »(1)

ومن جهة ثانية نشأت نظريات معادية لهذه ، دعيت النظريات الضد ملكية . واتخذت هذه النظريات اتجاهين هامين :

الأول ، هو الحجة الدستورية المستندة الى الوقائع التاريخية . تقول هذه باستجداد الميل نحو الملكية المطلقة ـ الأمر الذي لم يبرهن شيئا بالفعل . وكان من سوء حظ هذه الحجة ان ملكيات القرون الوسطى لم تكن هي ذاتها دستورية . قيمة هذه الحجة هي في وضعها الجانب المناوىء موضع المدفاع عن نفسه ـ لا اكثر ولا اقل .

والثاني ، هو التلفت الى الأسس الفلسفية للسلطة السياسية بغية اظهار التعارض بين الملكية المطلقة والقوانين الشاملة العامة للحق التي يفترض ان تكون الأسس المتينة لأي نوع من الحكم .

وبالطبع لم ينفصل هذان الاتجاهان انفصالا تاماً احدهما عن الأخر .

ومن الطريف ، وربما من هزئية التاريخ ، ان اسهم الجيزويت والكلفانيون معا بهذه المحاولات الضد ملكية الى حدود طوّهما كليهما في نظرية في الدولة والكنيسة لا تتفق مع رغباتهما . ذلك ان هذه المحاولات قادت الى القول باستقلال الكنيسة عن الدولة ـ الاستقلال الذي كلفهما غالياً ، اي الاعتراف بأن الدولة والكنيسة مجتمعان مختلفان .

وهكذا تشابهت ، بالرغم من الفوارق اللاهوتية ، نظريات الجيزويت الفرنسيين

---

(1) جورج سابين ، تاريخ النظرية السياسية ، ص374 .

George Sabine, History of Political Theroy, London and New York, 3rd Edition, 1961.

مع نظريات الكلفانيين السياسية في فرنسا واسكوتلندا . ارغم الاثنان ، تحت ضغط الظروف ،على القول، بأن الواجبات السياسية ليست بمطلقة ،وبالتالي بوجود حق الثورة ضد الحاكم الملحد. وقال الفريقان ، معتمدين تراثاً وسيطياً مشتركاً ، بأن المجتمع يخلق موظفيه ومكلفيه ويقدر ، بالتالي ، على توجيههم لخدمة مبتغياته وأهدافه . يظهر أن الفريقين ناصرا النظرية القائلة بأن السلطة السياسية تكمن في الشعب ، تستمد منه على أساس عقد أو اتفاق ، ويمكن بالتالي استرجاعها ، عندما يصبح الملك طاغية .

لمناوءة هذه النظرية اعيد النظر في نظرية سماوية السلطة المدنية ، وقام باعادة النظر هذه القوميون الذين رأوا في الملك عربون الوحدة القومية .

5 ـ الفردية والحرية الذاتية

لم تكن فكرة الحقوق الطبيعية ، بمفهومها التقليدي ، أي كما عبر عنها جون لوك ابلغ وأشهر تعبير ، لتنفصل ، بحكم الطبيعة ، عن تطور مفهوم الفردية .

وهكذا وبمعنى من معاني هذا التعبير الجذاب ، « الحقوق الطبيعية » هي نص من النصوص الفردية ـ نص يعبّر عن مرحلة هامة وحاسمة في تطور الفردية ، ويربطها ربطاً وثيقاً وقوياً بالاجتماع والسياسة ، وعلى الخصوص بكيفية الحد من سوء استخدام القوة السياسية .

يهمنا في هذه المرحلة من هذه الدراسات ، طبعاً ، النص التقليدي للحقوق الطبيعية كما تمثل في كتابات توماس هوبس ، الليفاياتان ، وجون لوك . الرسالة الثانية في الحكم المدني .

ولنفهم هذا النص التقليدي لا يصح أن تهمل بتاتاً بعض القضايا السياسية السابقة الممهدة له : نذكر منها تزاوج الفكر السياسي والقانون الروماني ثم تزاوج التيار الذي ولّده هذا التزاوج بالفكر الرواقي ثم بالفكر المسيحي الذي ساد القرون الوسطى. وما ينطبق في هذا الاطار على الفكر المسيحي ينطبق ، وبالقوة ذاتها ، على الفكر الاسلامي .

كما وان الحركات العسكرية ، ومنها وربما اهمها حروب الاسكندر لم تكن بدون تأثير ملموس على تطور هذه الحقوق او على تطور مستندها الأولي : الفردية .

يضع المقتبس الآتي من كتاب الاستاذ تارن المدنية الهلينية(1) هذه الفكرة بصراحة وقوة :

---

(1) المدنية الهلينية ص 9 .

« انتهى الانسان ، الحيوان السياسي ، الجزء من البلوليس أي المدينة الدولة الكافية لذاتها بذاتها ، مع ارسطو . مع الاسكندر يبدأ الانسان الفرد . اضطر هذا الفرد معاً الى تنظيم حياته الخاصة والى تنظيم علاقاته مع أفراد آخرين يؤلفون معه العالم المسكون؟ لسد الحاجة الثانية ، نشأ بعض الأفكار الجديدة للأخوة الانسانية . وابتدأت هذه في يوم حاسم في تاريخ الانسانية ، اليوم الذي صلى فيه الاسكندر في مادبة (اوبس) لجمع القلوب بين المقدونيين والعجم والتقريب ما بين الامبراطوريات »(1) .

وتبقى هذه اشارة الى مرحلة وحسب ، مرحلة بسيطة جداً ، من مراحل تطور هذه العلاقة . تبعها كما لا يخفى مراحل متعددة وأكثر تعقيداً ، بمقتضى علاقتها المباشرة ببعض من صويحبات الحقوق الطبيعية ، او المقدمة الطبيعية لها ، الفردية .(2) .

وتصبح الفردية في مرحلة تقدر معها ان تتحمل اعباء الحقوق الطبيعية عندما يصبح بإمكانها ان تجابه المجتمع بمطالب تختص بها وحدها وليس للمجتمع مبرر للاغضاء عنها او للتسلط عليها .

وقد كثرت الروافد التي صبت في مجرى هذا النهر . وتنوعّت .

فالدين لعب دوره هنا . وكذلك العلم والفلسفة والاخلاق والاقتصاد والتكنولوجيا .

وهكذا يكون الاتجاه الفردي الذي بدأه الاغريقي القديم حسب المقتبس التالي بداية تطور اكتسب اهميته مع الزمن :

« قد حاول اليوناني القديم مستنداً الى العقل أن يفصل نفسه عن تجربته .

وان يحكم عليها . ومع أنه من الممكن ان يظهر هذا الامر بسيطاً فإنه بالرغم من ذلك جد مهم . ان اعتبار الفرد ، بالمقابلة مع المجتمع او الدولة ، وحدة قائمة بذاتها ، ان هذا الاعتبار هو بداية كل فكر سياسي . وكما ان التنبه الى هذا التقابل بين الفرد والدولة هو من شروط البداية للفكر السياسي فإن ابرز متطلبات هذا الفكر هو تحقيق الانسجام بين طرفي المقابلة ـ الفرد والدولة .

بمعزل عن الاحساس بهذه المقابلة لا تنشأ أية مسألة سياسية على الاطلاق ـ مسائل تتعلق بالأساس لسلطة الدولة وبمنشأ شرائعها وقوانينها . وبدون تحقيق الانسجام بين حدي المقابلة لا يمكن أن يكون حل لهذه المسائل »(3) .

وان أهمية السفسطائيين للتاريخ السياسي هي احساسهم بهذه المقابلة ، اذ أنهم بذلك قد هيأوا للحل الذي قدمه افلاطون وارسطو للمقابلة ذاتها ـ المقابلة بين الفرد

---

(1) ملحم قربان ، محاضرات في تاريخ الفكر السياسي القديم والوسيط . سنة أولى ، علوم سياسية وادارية ، استنساخ وتوزيع الرابطة سنة 1968-1969 ، ص 293 .

(2) الدكتور ملحم قربان ، قضايا الفكر السياسي : الفردية . قيد النشر .

(3) باركر ، النظرية السياسية الاغريقية ، ص 2 .

والدولة . لقد هيأ السفسطائيون لارسطو وافلاطون بمعنى انهم أثاروا المسألة السياسية - والمسألة التي أجاب عنها ، بشكل مقنع للاغريق على الأقل ، المفكران الجباران .

وان اقنعت الأغريق فلم تقنع ، كما انها لم تكف ، أبناء الحضارة الانسانية الحديثة .

وتبعد المسافة الزمنية ، وكذلك الحضارية بين هذه المرحلة من الفردية والمرحلة المتمثلة بالآية : « من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره »(1) .

وربما كانت الركيزة الأصمد للفردية فكرة حق الضمير في تقرير المصير . وتقرأ تعبيراً اسلامياً لهذا الحق في المقتبس التالي :

« وكذلك الجزاء الاخروي لا يعكر بشيء على الحرية الفكرية لأنها في الحقيقة(2) مرتبطة بالجزاء الدنيوي لا الاخروي . وهذا يرجع الى أن الجزاء الأخروي ليس الا مجرد ترغيب في الثواب وتحذير من العقاب ، فلا الزام فيه ولا اكراه بعقاب دنيوي ، وهذا هو الذي ينافي الحرية الفكرية ، بخلاف كل من الترغيب في الثواب والتحذير من العقاب ، لأنه هداية وارشاد ، فمن شاء اهتدى ففاز بالثواب ونجا من العقاب ، ومن لم يشأ لم يهتد ولم يفز بالثواب ولم ينجح من العقاب ، وهذه هي الحرية الفكرية بكامل معناها ، ولا سيما عند من لا يؤمن بحياة بعد هذه الحياة ، فلا يكون عنده ثواب ولا عقاب بعدها ، ولا يكون في ترغيبنا له بالثواب وتحذيرنا له بالعقاب ما يخافه ويخشاه ، لأنه لا يؤمن بثواب ولا عقاب بعد هذه الحياة »(3) .

وكذلك الآية : « ان أكرمكم عند الله اتقاكم »(4) .

وتجد هذه الفكرة تعبيراً حديثاً جداً عنها في التالي :

« الرسالة البابوية الأولى :

« الحرية الدينية حق أساسي للانسان(5)

« ركز البابا يوحنا بولس الثاني في رسالته الاولى على الحرية الدينية « الحق الأساسي للانسان » . وقال ان تقييدها يؤذي الكرامة الانسانية في الدرجة الاولى وان على كل شخص بالتالي ألا يقبل بوضع يكون فيه الالحاد مسيطراً على الحياة السياسية والاجتماعية في حين يعامل المؤمنون كمواطنين من الدرجة الثانية »(6) .

---

(1) القرآن الكريم ، سورة الزلزال (7-8)

(2) وتجدر الملاحظة الى أن فكرة المقطوعة تبقى اصمد وأقوى حتى ولو كانت الحرية مرتبطة ايضاً « بالجزاء الاخروي » .

(3) الصعيدي ، المرجع المذكور سابقا ، ص 12 .

(4) مقتبسة في الموقف ، العدد 173 ، الاثنين 19 اذار 1979 ، ص 7 .

(5) الفاتيكان (و، ص ، ف)

(6) النهار ، الجمعة في 16/ 3/ 1979 ، ص 1 .

وكذلك في التالي :

« البابا يدعو الى تسوية في الشرق الأوسط تضمن « الحقوق والتطلعات المشروعة » لجميع الأطراف المعنية »(1) .

كما وانها تجد في التنظير السياسي المعاصر مكاناً مرموقاً لها . ويأخذ العنصر مركز البعد الذاتي للحرية(2) ، وهو هكذا يربطها بأعرق ما عرف الفكر السياسي من تقاليد تذهب بنا تاريخياً حتى ابعد من الرواقية . انها تتلمس حتى جذورها .

واذا خامرت احدهم فكرة كون هذا البعد للحرية من بنات أفكار المؤلف، خصوصاً اذا كان من خامرته هذه الفكرة مشبعاً بالكليشيهات الماركسية والشعارات المادية قلنا عليها مثلاً ميدانياً :

تسأله عن الراحة والزوجة والأولاد والحرية والخوف فيقول : ان السجن هو الابتعاد عن أرض المعركة وانك وانت تقاوم في سجنك تشعر بالحرية وتحلم وتترجم حلمك وطناً »(3) .

بالطبع اننا نفترض هنا ان المقتبس المشار اليه يصف الواقع وصفاً صحيحاً وليس لدينا ما يدعو الى التشكيك بذلك . وحتّى لو لم يكن صحيحاً ، فيظل وصفنا لهذا البعد ذا قيمة تنظيرية هامة : انه امكانية مفتوحة امام الجميع تستدعيهم باغراءات التحقيق . بل تتحداهم بمغامرته .

6 ـ فردانية أخلاقية

تجد هذه الفردانية تعبيراً جديداً لها في القصيدة التالية :(4)

« على قدم الرحيل »

ذهب الالى صاحبتهم وبقيت مثل السيف فردا
سيف تحدّى دهره واهتز في غمد تردّى
يزداد حداً بينما أثلامُه تزداد عدا

ـ ونختلط في هذا المقتبس عدّة قضايا : أنّ الحرية الدينيّة حق اساسي للانسان . وهذا هو الأهم ـ في إطار هذه الدراسات . وعلاقة الحريّة بالكرامة الانسانيّة . غير أن صيغتها تألم من خطأ التفكير النموذجي . والرفض للالحاد ، ثم وأخيرا ، الاعتراض على معاملة المؤمنين معاملة المواطنين من الدرجة الثانية .

(1) الاذاعة اللبنانية ، نشرة الساعة السابعة والنصف من صباح الخميس 15/ 3/ 1979 .

(2) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 بحث : « الحرية وأبعادها » .

(3) شهادات الفلسطينيين الذين اطلقوا : تعرضنا لكل انواع التعذيب وضربنا في الطائرة الى جنيف . النهار ، الجمعة 16/ 3/ 1979 ص 1 و 10 .

(4) جورج صيدح ، «على قدم الرحيل» ، النهار الخميس 26/ 10/ 1978 ، ص 7 .

وَدّ الكرام لكاتبين فما استجابوا حين ودّا
وغزا اللئام لكائدين فما استطاع اللؤم كيدا
ما بال حاسده تنكر بعدما اثنى واسدى
مجّدته فأبى سوى التغرير والتشهير مجدا
شلّت يديه حصانتي فاصابني بالعين رمدى
ومعمرٍ علك السنين ولم يزل كالطفل رشدا
آلى الصمود قراعه ان ينتهي من حيث ابدا
افى تعاليم الحياة العلمُ ان الموت أجدى .

ويرجع تاريخ هذه الفكرة ـ فكرة الصمود الفرداني ـ وعلى صعيد التقرير الارادي ضد جميع ضغوطات الحياة ـ الى المدرسة الرواقية .

وتوفر هذه النبذة احدى الشروط الأساسية ، كما تقدم احدى الظاهرات التاريخية ، التي تبشر بمقدم الالتزامية .

وعن هذه الطريق ترتبط ببحث القانون الطبيعي في جميع مراحل تطوره . اما علاقتها بموضوع بحثنا فلها اكثر من بعد .

أحد هذه الأبعاد ضرورة نشوء الفردانية وتطورها شرطاً منطقياً وواقعياً معاً لنشوء الحقوق الطبيعية . فالحقوق الطبيعية ، وخصوصاً في اولى مراحل تطورها ، اعتبرت حقوقاً للانسان الفرد . صح أنها تطورت فيما بعد لتصبح صفات لمجموعات من الناس ، كما في الدستور اللبناني وقضية الفلسطينيين الحالية ، غير أن الأصل في هذه الفكرة كان ، انها صفة لفرد . واذا كانت تطورت ايضاً لتصبح صفة للدولة ـ المؤسسة التي قامت فكرة الحقوق الطبيعية للوقوف ضد طغيانها ـ فان هذا التطور ، وان كانت له مبرراته ومستنداته التاريخية ، فان هذا التطور ينبغي أن لا يجعلنا نتعامى عن أن منابع النظرية المتمحورة حول الحقوق الطبيعية ترتبط بالفردانية ارتباطاً عضوياً قوياً .

وبعد آخر لتلك العلاقة تهمنا الاشارة اليه . هذا يربط هذه الفردانية بأحد ابعاد الحرية(1) . واذا لم يكن البعدان في الجوهر تعبيراً عن ظاهرة واحدة ، فانهما ، على اقل تعديل ، متقاربان تقارب التوأمين .

وثالث الأبعاد هذه هو البعد الاونطولوجي للحق الطبيعي . بإمكان الانسان أن يصم اذنيه(2) ويغمض عينيه ، عن جميع المعلومات التي يقدمها له العالم الخارجي .

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، « أبعاد الحرية »

(2) Chapel Talks . (مطارحات حضارية) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1981 .

وهكذا فبإمكانه ان يرفض جميع الايحاءات ، وعبرها المغريات والمفزعات ، التي يتوسلها العالم الخارجي ، ومن وجهة نظر السياسة ، لحكام الطغاة ، بغية ترويضه وتطويعه . لهذا الرفض مفاعيلُهُ ـ وقد تكون احياناً قاتلة . ولكن من الخطأ ان تعمينا هذه النتائج عن واقع امكانية هذا الرفض وعن اهمية هذه الامكانية الفكرية والعملية . وقد قل ، كما يقل على الأرجح ، عدد الذين يلجأون الى هذا الرفض ـ ربما لفداحة خطورته ونتائجه وعواقبه ـ غير أنه امكانية تبقى مفتوحة امام الجميع .

وهذه الامكانية ذاتها ، على ما يبدو ، هي حق طبيعي يمكن ان يتمتع به الانسان بصفته انساناً بالمقابلة مع المهر او فرخ الحمام او شجرة السنديان . هكذا يتميز الانسان ، بطبيعته ، عن الموجودات الاخرى من امثال ما ذكرنا . وهذه ميزة يشترك فيها جميع الناس بلا استثناء .

وتختلف الناس طبعاً بكيفية ممارسة هذه الميزة . وهكذا يختلف الناس عملياً وواقعياً وتاريخياً وانسانياً ، فيما بينهم . وهذا مما يجعل التعميم من اختبارات انسان او مجموعة من الناس على جميعهم عملية منهجية محفوفة بالمخاطر وتكثر على جنباتها المزالق التي ـ اذا لم يتنبه لها المنظر ، تحفظات ومواقف ، لا يأمن التعثر .

وقد يكون من المفيد على أكثر من صعيد أن نتوقف ولو قليلا وقفة تأمل في صيغة خاصة لهذا الحق الطبيعي قدمها احد المفكرين المعروفين ، جان بياتيستا فيكو ، دون أن يدري أنه يعالج مسألة سياسية هامة ، اذ كان همه تربوياً فلسفياً .

واذا اقتنَصْنا هذه الفرصة لنربط بين ومضة العبقرية لديه ـ وهي عبقرية ذات صلات ووشائج بتاريخ القرون السابقة له ، وبين موضوع بحثنا ، فاننا نأمل من القارىء المدقق أن لا يتناسى الفوارق بين موقفه وموقفنا . ولسنا نحن في مقام مساعدة هذا القارىء على تبين هذه الفوارق . ذلك لأننا في معرض التركيز على ما يربط بين الموقفين ـ همنا الاولي ، وهذا الهم يقرره الموضوع المدروس ، التنبه الى المشتركات .

يذهب فيكو في العلم الجديد(The New Science) الى أن السلطة الانسانية ، بمعناها الفلسفي الكامل وهي صفة للطبيعة الانسانية ، الصفة التي لا يقدر حتى الله نفسه أن ينتزعها منه دون ان يدمره . . . هذه السلطة هي الاستعمال الحر للارادة ، Free Use of the Will بينما تكون القوة العاقلة The Intellect في الجهة الثانية قوة غير فاعلة(1)

---

(1) Giambattista Vico, The New Science... .

راجع كذلك : Edward Said, «Vico, Autodidact and Humanist», The Centennial Review, Vol, XI, No 5, Summer 1967, P.340.

(Passive) تخضع للحقيقة (A passive power subject to truth) .

وهكذا نرى هنا ان الطبيعة الانسانية لها جزءان على الأقل الارادة والعقل . الأولى حرة والثانية خاضعة للحقيقة .

وتبقى هذه مقدمة وحسب للاطروحة التي ينبغي توجيه الأنظار اليها ـ حق الانسان في رفض جميع المغريات والمفزعات التي يتقدم منه بها العالم الخارجي . وأهم هذه الاعتبارات في العالم السياسي اغراءات الحكام وتهديدات الطغاة .

نرجع لفيكو واطروحته . ونسترشد هنا بدراسة لأحد طلابنا المبرزين تعالج فيكو وتعاليمه حيث يقول :

« كان فيكو متعمداً الاصرار ، وبقدرة فيلولوجية فائقة ، على عملية التعلم الذاتي ذاتها وعلى السلطة الانسانية التي هي صفتها المميزة ، انسانيتها . فهذه الصفة الانسانية تكمن كليا في ممارسة الارادة . . . عندما يتعلم انسان شيئاً يكون اولاً قام بعمل ارادي ، لأنه فقط بأن يريد ان يتعلم يقدر ان يتعلم »(1) When one learns something onefirst performs an act of will,because only by willing to learn can one learn».

صح أن هذه الاطروحة تحتاج ، لتصمد امام هجمات الانتقاد العلمية ، الى تعديلات كثيرة وتحفظات(2) . وغني عن القول اننا لسنا في هذا المقام الآن .

غير أن رحمة الرحمان فيها ، والتي تتجلى بالومضة العبقرية المعبّر عنها بأن الانسان ، بطبيعته انساناً ، يمتلك امكانية الرفض الذي يتناول حتى حياته ذاتها ، هي جوهرة فكرية يتعرض من يتعامى عنها لتهمة التغاضي عن الباقيات الثوابت في تراثنا الحضاري .

هذه هي ، على كل حال وبقطع النظر عن قيمتها الجوهرية بمقياس الحضارة ، الفكرة التي ينبغي أن نركز عليها هنا ـ في معرض التهيئة لفكرة الحقوق الطبيعية .

إنها بالفعل حق طبيعي على أفضل ما يكون عليه هذا الحق ـ على الأقل على الصعيد الواعي لتحليل مقومات السلوك الانساني . واذا بقي ـ وعلى هذا الصعيد على الأخص ـ

---

(1) الدكتور انوار سعيد ، المرجع المذكور سابقاً ، ص340 .

(2) راجع لذلك الدكتور ملحم قربان :

أ ـ « الاخلاق والمجتمع » بيروت ، طبعة رابعة ، 1974 .

ب ـ Chapel Talks : مطارحات حضارية ، مجد ، 1981 .

ج ـ الواقعية السياسية . تقييم وترميم ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، مجد .

د ـ المنهجية والسياسة . طبعة ثالثة ، دار العلم للملايين ،

هـ ـ « المواقف الحاسمة » العدالة ، 1970 .

أقل فاعلية ، تاريخياً وواقعياً ، مما ارادت فكرة الحقوق الطبيعية ، وخصوصاً في الحقل السياسي ، تحقيقه وتطبيقه فهذا لا ينفي اهميته ـ وعلى الصعيدين العملي والعقلي معاً ـ لتاريخ النظرية السياسية وتطوراته .

واذا اصريت ، لكي يستحق وصف « على أفضل ما يكون عليه هذا الحق »، على تطوره في العالم المعيوش وعبر تاريخ الانسانية ليثبت فاعليته مفاعيل ملموسة وحركات اجتماعية موفورة المردود ، اذا اصريت على ذلك ، ونعترف لك بحقك هذا ، نقول عندها ، إن أصل ذلك الحق جرثومته الأنطولوجية .

وتبقى لهذا التيار الفرداني جذوره التاريخية . غير أن معالجتها ينبغي ان تنتظر المناسبة المناسبة .

7 ـ العلمانية والعقلانية

آ ـ العلمانية السياسية :

بدأ القرن السابع عشر بعزل النظرية السياسية عن اللاهوت ـ الميزة التي تختلف بها اساساً نظرية هذا العصر السياسية عن نظرية القرون الوسطى . ساعد هذا العزل ابعاد المشاحنات الدينية وعلمنة المعضلات المتعلقة بالفكر السياسي . والجو الثقافي ـ المفعم بروح الاعجاب بالمدنيتين الاغريقية والرومانية ـ لم يمتنع عن الاسهام في تسهيل عملية العزل هذه . فالطبيعية والعقلانية ، اللتين كانتا من محاصيل اعادة النظر في الرواقية والافلاطونية ، والارسطوطالية واللتين لم تكونا ممكنتين في سياق العصور الوسيطة ، اصبحتا من ميزات هذا الجو الثقافي العام . وهل ينكر ما كان للتقدم في العلوم الرياضية والطبيعية من تأثير في هذا الاتجاه ؟ تغيّر المقترب ، لذلك ، في معالجة الأمور الاجتماعية اجمالاً والسياسة خاصة . على الأخص لم يعد للوحي او أية مقومات فوق طبيعية أية أهمية تذكر في عملية دراسة وتفسير هذه الظاهرات . المنطق والاختبار يتكفلان بهذه العملية . الرجوع الى أي عنصر ، في هذا التفسير ، مغاير لهما هو امر أصبح غير مشروع . ولو قدرت هذه المنهجية على حفظ التوازن بين مبدأي الاختبار والعقل لتخلصت من أخطاء كثيرة . غير أنها لم تفعل . بقي هذا الشرف ليحقق ، بشيء من النجاح ، في المنهجية والسياسة .

ويبقى انتقال اخلاصات الثقافة الحديثة ، او بعضها على الأقل ، من الدين الى العلم مما يميز العصور الحديثة عن سابقتيها : القديمة والوسيطة معاً .

ب ـ الفردية :

يهمنا ، في هذا السياق ، تلمس المضاعفات التي لحقت بانتقال اخلاصات الثقافة

الحديثة من الدين الى العلم . ادى تحرر الناس من سلطة الكنيسة الى الفردية وحتى الفردية المتطرفة ـ الفوضي . الانتظام ـ سواء اكان فكرياً ام سياسياً ام اخلاقياً ـ لازم الانصياع الى الحكم الديني والفلسفة السكولاستية في عقول رجالات النهضة ـ وعندما مال هؤلاء عن منطق ارسطو ـ المنطق الذي ساد القرون الوسطى ـ لم يكن ميلهم هذا بسبب التعرف الى منطق افضل . كلا . العكس كان الحاصل ـ لقد لجأوا الى تقليد منتخبات قديمة . والفوضى التي سادت القرن الخامس عشر في ايطاليا اخلاقياً وسياسياً كانت مفزعة وأدت الى تعاليم مكيافللي . غير أننا في الوقت ذاته نرى عرضاً سخياً للعبقريات في الآداب والفنون . ومن الطبيعي أن تكون مجتمعات كهذه غير ذات اتزان او استقرار سياسيين . وكانت نهاية النهضة الايطالية عندما انصاعت ايطاليا لاسبانيا ، وعندما انتشرت حركات الاصلاح الانجيلي ومعاكسة هذا الاصلاح . وبانتقال النهضة من الجنوب الى الشمال تغيّرت طبيعتها . لقد خسرت على الأقل طابعها الفردي او قل الفوضوي .

« غير أن الانتقال من الفردية ـ في المجال الفكري الثقافي العام ـ لم يكن هيناً وسريعاً . بالعكس كان مضنياً وذا مضاعفات هامة . يتمثل هذا الاختبار المضني البطيء بوضوح بتاريخ الفلسفة الحديثة .

فديكارت مثلاً ، الفيلسوف الفرنسي الشهير ، يبني نظام معرفة متكامل على زاوية يقينية واحدة ـ هي وثوقه التام والنهائي لوجوده الخاص . وما هي صفات المعرفة الحقيقية الأصيلة عنده ؟ انها الوضوح(1) وحسب ، وهذه صفة ذاتية . وبالرغم من أن هذه الفردية الذاتية لا تظهر في سبينوزا فإنها تعود فتظهر في ليبنز(Leibniz) وعلى الاخص في نظرية المونادات غير ذات المنافذ(Windowless Monads) اما جون لوك فقد اضطر ، بالرغم من ميوله الموضوعية ، الى الأخذ بنظرية ذاتية في المعرفة . فالمعرفة عنده هي تناسق (او تناقض) بين الافكار . ولما كان ذا ميول موضوعية فقد حارب كثيراً للتخلص من هذه النظرية الذاتية في المعرفة ، ولكن تخلصه كان ثميناً جداً ، ذلك انه عرّض نفسه لتناقضات فاضحة .

أما باركلي فقد نفى مفهوم المادة . وتورط لذلك بذاتية تامة خانقة لو لم ينقذه منها رجوعه الى مفهوم الله ـ الرجوع الذي نظر إليه بعض الفلاسفة بعين غامزة . وهيوم قادته اختباريته إلى نوع من الشكية أو بالأحرى اللاادرية لم يقبل به احد . كما وإنه لم يتمكن احد من نقضه . كانت وفيخته كانا ذاتيّين بالطبع وبالنظرية المعروفة عنهما ، أما هيجل

---

(1) يستخدم ديكارت صفتي(Clearness and Distinctness) .

فقد خلّص نفسه من الذاتية باللجوء الى سبينوزا . ونأتي أخيراً الى روسو الذي - تسانده حركة الرومنطيقيين ، تخطى بالذاتية حدود المعرفة الى الاخلاقيات والسياسات فانتهى مثل باكونين بنظرية فردية فوضوية(1) .

واذا صح تعليق على الميل الفوضوي الذاتي المتطرف في السياسة والفلسفة فهذا التعليق باختصار هو تهمة هذا الميل بالجنون .

ولو كان المصير الانساني مقصوراً على فكره الفلسفي لما نجا الانسان . ما ساعده على التخلص من هذه الفردية والذاتية المتطرفة التي هي ولا شك نظرية فاشلة هو تطور العلم بمعناه التطبيقي (التكنيك) . ولما كانت التكنولوجيا تضفي نوعاً من القوة ، ولما كانت القوة هذه هي قوة اجتماعية اكثر منها فردية ، كان من الطبيعي أن تميل هذه التكنولوجيا والقوة الملازمة لها بالانسان نحو الاجتماعية وضد الفردية او الذاتية . اننا نعرف جميعنا أن انسان القرن العشرين - وبمساعدة التكنولوجيا له - هو سيد لمحيطه ، او هو أقل عبودية للعناصر الطبيعية منه في القرون القديمة . واننا نعرف أيضا أن التكنولوجيا العلمية تتطلب معاضدة الانسان للانسان في منظمة ذات محرك او مدير او رأس واحد لتحقق أفضل الغايات . وهكذا فيميل الانسان تحت تأثيرها عن الفردية وبالتالي عن الذاتية .

أما بالمقابلة مع الدين فهي محايدة اخلاقياً : انها تؤكد للانسان أنه بمقدوره اختراع العجائب ؟ ولكنها تعجز عن تنويره فيما يتعلق بالسؤال ، أية عجائب ؟ ذلك ان بعض هذه العجائب خير وبعضها شر ، فهي اذن ، وبهذا المعنى ناقصة .

ج - الفردية السلطوية :

وهكذا فبينما نرى أن قوة الانسان بفضل التكنولوجيا قد توصلت الى مدى لم تتوصل اليه قط من قبل نرى في نفس الوقت وبسبب التكنولوجيا ذاتها أنها تضع مقدرات دول ومنظمات متشعبة مركبة في أيدي افراد يمكنهم بقرار او بلحظة هدمها تماماً - طبعاً ضمن حدود .

أما الفلسفات التي اوحت بها التكنولوجيا فهي فلسفات قوة . والمدرسة القووية في

---

(1) لا شك بأن هذا الرأي في سياسات روسو سيخضع ، فيما بعد ، لنقد حاسم . وصاحب هذا الرأي هو برتراندرسل . عبر عنه في كتابه تاريخ الفلسفة الفردية .

أما النقد الحاسم لهذا الرأي فتعبر عنه دراسة حديثة تنطلق من الفكر الروسوي وتنقده ، كما تنقد منتقديه، لتحطاهم جميعا في بناء فلسفة اجتماعية تساندها المنهجية العلمية من جهة والالتزام ، جوهر الوجودية ، من جهة اخرى .

الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت1969 .

السياسة هي احدى هذه المدارس . ان الغايات القصوى منها على وجه الخصوص ، لم تعد بذات حساب . المهم من هذه الزاوية هو المهارة في معاملة وتنفيذ الاساليب والوسائل . وهذا ميل جنوني ايضا في حضارتنا الحديثة . ولا بد من ايجاد اتجاه سياسي يسد هذا النقص .

لقد وجد العالم القديم نهاية للفوضى والفردية في الامبراطورية الرومانية التي كانت واقعاً ملموساً وليس مجرد فكرة . اما العصور الوسطى فقد وجدت في الكنيسة نهاية الفردية والفوضوية . غير أن الكنيسة كانت فكرة لم تتحقق أبداً بواقع ينسجم معها تمام الانسجام. وهكذا فقد اخفق الحل القديم كما اخفق الحل الوسيطي ـ الأول لأنه لم يتمكن من تنظير او فلسفة الواقع والثاني لأنه لم يتمكن من تطبيق الفكرة . ويتجه العالم ، او كان الى حين ، نحو حل يشابه الحل القديم: نحو نظام اجتماعي تفرضه القوة وتتمثل فيه ارادات الأقوياء أكثر مما تحدوه آمال الجماعات والعامة .

ان مشكلة النظام الاجتماعي المقبول المتوازن والقابل للبقاء هي مشكلة الجمع بين صمود الواقع الذي يمثل تاريخياً بالامبراطورية الرومانية وبين مثالية الدين الذي عرفه انسان القرون الوسطى ، والجمع بين اعتماد القوة المطلوبة في تنفيذ الوسائل والقيم التي تنير اختيار الأهداف القصوى والغايات السامية . ولم يكن هذا الجمع سهلاً . ولن يكون . إنه يتطلب أكثر من ايجاد مجرد فلسفة جديدة .

د ـ الاسلوب الهندسي :

غير أنها ـ تشبها بالرياضيات ـ رجحَت كفة العقلانية فيها على كفة الاختبار . بهذا الاسلوب حاول غروتياس ان يستدل من مسلمات ومبادىء سياسية ، جملاً مفيدة تكون اساس السياسيات . بعض المبادىء القانونية كانت في نظر غروتياس ذاتية الوضوح مطلقة اليقينية كالرياضيات تماما(1) فتصبح اذن نقط انطلاق لاسلوبه الاستدلالي :

« لقد جعلتها مهمة بأن اسند براهين الاشياء التي تتعلق بالقانون الطبيعي الى بعض المفاهيم الاساسية التي تتعدى التساؤل ، فيعرض من يرفضها نفسه للنقد »(2) .

ويصح الادعاء ذاته ، من زاوية هذا المقترب ، على الحقوق الطبيعية . بل اكثر من ذلك ، معرفاً باسلوب هوبس ، يقول الاستاذ لندسي :

« ذلك ان هوبس قصد ان يكون رأيه في الدولة علميا في الاصل يستخلصه من الطبيعة الابدية

(1) راجع للمؤلف ـ قضايا الفكر السياسي ، القضيّة الاولى ، القانون الطبيعي .
(2) المقدمة ، مقطع39 .

للانسان معتمدا على قوانين طبيعية لا تتغير »[1]

ويزيد :

ان المهارة في اقامة الجمهوريات واستبقائها تكمن في معرفة بعض القواعد بالضبط كما هي الحال في الرياضيات والهندسة ، وليس كما في لعب التنس مثلاً ، في التمرين وحسب . وهذه القواعد لم يكتشفها حتى الآن لا الناس الفقراء لانه لم يتسن لهم الوقت الفارغ الكافي لذلك ولا الناس المتمتعون بهذا الوقت ، لانه لم يكن عندهم الاهتمام اللازم لهذا الاكتشاف او لانهم استعصت عليهم الطريقة الصالحة له »[2] .

ومن هنا يقفز معمماً ـ وان خطأ

« كل علم ، اذا ما طبق تطبيقاً اصولياً ، يتبين انه من الرياضيات لا فرق في ذلك بين الفيزياء والسياسة »[3] .

وهذا الخطأ ذو بعدين مختلفين : الاول ، ان الرياضيات هي نوع من العلم يختلف عن الفيزياء والسياسة ، والثاني ، ان الاول ، وبسبب ارتباطه بالرموز ومعاني الرموز وحسب ، يصبح الحصول على الاستنتاجات الموثوقة مئة بالمئة ممكنة فيه ، بينما الثاني ، وبعكس الاول او الرياضيات ، يرتبط فوق ذلك مع الاحداث الموضوعية في العالم الخارجي ، وبالتالي تبقى نظرياته ، مهما كبرت درجة صحتها وبعد مدى تحقيقها ، عرضة لاعادة النظر وبعيدة عن العالم اليقيني[4] .

هـ ـ العقلانية :

والعقلانية ، اسلوب معرفة ، هو الاسلوب الذي تناغم تاريخياً والحقوق الطبيعية .

ولا تهمنا العقلانية ، كنظرية وحسب ، بل كما مورست عبر التاريخ السياسي . ولما كانت السياسة مرتبطة بالمرامي الانسانية الكبرى المغايرة لها كالفلسفة والدين ، اصبحت العقلانية كما برزت في بعض من مراحل هذه التواريخ ذات علاقة بموضوعنا .

« فديكارت . . . الفيلسوف الفرنسي الشهير، يبني نظام معرفة متكامل على زاوية يقينية واحدة ـ

---

(1) Hobbe's *Leviathan*, Everyman's Library, London, 1962, -Introduction, By A. D. Lindsay, PP. XII.

(2) المرجع ذاته ، ص12 .

(3) المرجع ذاته ، ص20 .

(4) راجع لبحث مفصل لهذه الامور الدكتور ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 .

هي وثوقه والنهائي من وجوده الخاص(1) . « انا افكر ، اذن ، انا موجود(2) » . وما هي صفات المعرفة الحقيقية الاصلية عنده ؟ انها الوضوح وحسب(3) . »

يمكننا ان نتبين في هذا الموقف بعض مزايا العقلانية :

اولاً ، مقياس المعرفة : الوضوح والتمييز . وهو مقياس عقلي محض .
ثانياً ، صفة المعرفة : توصف باليقينية ، انها موثوقة لا يخامر صاحبها شك بها .
ثالثاً ، هي انتقال من مقدمة الى استنتاج ، لا يفسح المجال للشك والتساؤل .
اذن ، المنطق او الرياضيات ، نموذجه المفضل .

رابعاً ، يتضمن ذلك انطلاقها ، في البحث عن الحقيقة من مسلمات . هكذا ، مثلاً ، فعل آدم سميث في ثروة الأمم . لقد بدأ من « مسلمات في الطبيعة »(4) .

وإذا ما انتقلنا الى المثالية الالمانية(5) لنستقرىء عبر اسلوبها صفات مغايرة للعقلانية صح فيها المقتبس التالي :

« دافعت المثالية الالمانية ـ في غالبية محاولاتها ـ عن مسلمات الثورة الفرنسية وجزمياتها » .

وبالرغم من أن دراسة الأفكار السيكولوجية عند كانط وفختة (والرجوع الى التاريخ فيما بعد على يد هيجل) تميل بهذه المدرسة الى العلمية فانها على الأغلب كانت عقلانية شبه متطرفة . فقد اعتقدت بأن الحقائق(6) الحيوية فيما يتعلق بالسياسة تكتشف بعمليات مجرد عقلية ولا تحتاج ـ ضرورة ـ الى الملاحظة والاختبار . بالأحرى تعدي حدود هذا الاختبار للوصول الى اليقينية المطلقة والحقيقة اللامشكوك بها هو من مفترضات اسلوبها »(7) .

8 ـ الراديكالية الفلسفية في حقل الاقتصاد

وهكذا نشأ الاقتصاد علماً مستقلاً على غرار التشريع والسياسة . وكما في هذين

---

(1) برتراندرسل ، تاريخ الفلسفة الغربية .

(2) رينيه ديكارت ، المطارحات .

(3) راسل المرجع المذكور ، في الواقع يذكر ديكارت صفتين : (Clearnes and distinctness)

(4) هاليفي ، نمو الراديكالية الفلسفية ، الجزء الثالث ، الفصل الأول .

(5) يمثلها كانت وهيجل Hegel وفختة Fichte وفون هامبلت Von Humboldt .

(6) في الواقع مقياسها للحقيقة لم يكن كما نعرفه في العلوم نوعاً من الانسجام بين الفكرة او النظرية من جهة والحوادث التاريخية او الوقائع من جهة ثانية . بل بالأحرى كان هذا المقياس لديها نوعاً من الانسجام والترابط بين الافكار ذاتها . وهكذا ينعدم الفرق بين القصة ذات الأفكار المتوافقة ولو كانت خيالية وهمية وبين التاريخ الصحيح ـ واذا لم ينعدم هذا الفرق تماماً ما قلت قيمته .

(7) الدكتور ملحم قربان ، محاضرات في تاريخ الفكر السياسي الحديث . كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية في الجامعة اللبنانية ، للعام الدراسي 1976-1977 .

الحقلين كذلك في الاقتصاد . تستمد قواعده الأساسية من قوانين الطبيعة الانسانية ومن نظرة في علم النفس تدور حول نقطة السرور ، أي المنفعة .

وحاولت لذلك ، وبمعزل عن اعتبارات الزمان والمكان ، ان تضع القواعد الاقتصادية لأي مجتمع كان . ولم تعتبر ، في هذا السياق ، علاقة هذه القواعد بالحكومة وقوانينها .

ومع هذا فكان لقادتها غايات اصلاحية اجتماعية .

وقد أشار هاليفي(1) الى أن هذه المدرسة على الرغم من قصدها بناء علم منطقي دقيق ، فقد حضنت وجهتي نظر تحولتا الى نظريتين مختلفتين في المجتمع الاقتصادي :

الأولى ، تعتقد بأن النظام الطبيعي هو جوهرياً بسيط ، منسجم ويتخلله الرأفة والاحسان .

والثانية ، تعتقد بأنه خال من الصفات الاخلاقية ، وليس لقوانينه أية علاقة بالعدل ، بالعقل ، أو بالرخاء الانساني .

أما بحث مضامين هاتين النظريتين فيخرج عن نطاق بحثنا .

9 ـ الثورة(2) الصناعية والحقوق الطبيعية

غير أننا نرى في القرن التاسع عشر كثيراً من الخيوط الممتدة من القرن الثامن عشر لتتضخم وتنمو وتعطي ثمارها في الحقل السياسي رابطة بذلك تاريخ الفكر السياسي بوحدة تطور . من أهم هذه الخيوط أو العوامل الثورة الصناعية .

فاذا كانت الثورة الفرنسية سبباً لابتداء القرن التاسع عشر بداية سلبية تهديمية لما سبق فإن الثورة الصناعية هي صلة اتصال بين الماضي والحاضر . وسترى بأنها ايضا ستصل الفكر السياسي لهذا العصر بمستقبله . بكلمة ثانية بينما كانت الثورة الفرنسية بالنسبة لبداية القرن التاسع عشر همزة قطع على المستوى الواعي والفاعل سياسياً فقد كانت الثورة الصناعية همزة وصل لتلك البداية وعلى ذلك المستوى .

أ ـ مفهومان للثورة الصناعية

ومن الضروري أن نبدأ برفع الغموض عن مفهوم « الثورة الصناعية » .

---

(1) في مؤلفه نمو الراديكالية الفلسفية ، الجزء الثالث ، الفصل الأول .

(2) راجع لتفصيل مفهوم أعمق للثورة ، المؤلف ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، « الثورة » .

يفهم بالثورة بالدرجة الأولى ، ذلك المدلول الذي اعطاها اياه المؤرخون الاقتصاديون ، الذين هم أول من استعمل التعبير ، وبالمدلول المذكور نفهم ان الثورة الصناعية هي عملية تحول تكنيكية للانتاج وتبدل اجتماعي في زمان ومكان معينين .

وبموجب هذا المدول يمكننا ان نتكلم عن أول ثورة صناعية في بريطانيا في نهاية القرن الثامن عشر ، وعن ثورة صناعية في اوروبا الغربية بين عامي1850-1870 ، ومن ثم عن ثورة صناعية ثالثة في الفترة الواقعة ما بين1890-1910 .

لكن التسارع في التقدم التكنيكي وانتشاره العالمي في العصر الراهن يغيران المفهوم ، ويجعلان منه عملية متواصلة وطوعية لتحول المجتمعات تستلزم تبديلا في التكنيك ، لكنها تستلزم أيضا تحولا في المواقف ، والدوافع ، وأساليب المعيشة ، والتصرفات الفردية والجماعية وغيرها . وبعد أن نبحث الثورة الصناعية في المدلول الاول ، ينبغي علينا أن نبذل الجهد لندرك نتائجها السياسية في سياقها الجديد .

نصف الثورة الصناعية باختصار كعملية استبدال أدوات العمل القديمة بالماكينات والنتائج التي تترتب عن هذا الاستبدال .وقد أصبحت هي نفسها ممكنة الحدوث بسبب الاستعمال المكثف للموارد الطبيعية للطاقة كمتمم للعمل الانساني او كعوض عنه .

بهذا المفهوم ان عبارة « الثورة الصناعية » ليست سوى شكل يشير الى الرأسمالية التكنيكية وتاريخها وللنظام الرأسمالي ، كشكل لتنظيم النشاط الاقتصادي كان هو والرأسمالية التكنيكية شيء واحد طوال القرن التاسع عشر . ولم يظهر نظام اقتصادي منافس ، قادر على أن يستعمل بشكل فعّال التكنيك الرأسمالي للانتاج الا منذ العام1917، تاريخ الثورة الإشتراكية .

ومن ثم يتبين لنا أن المؤسسات السياسية للديموقراطية البرلمانية كانت دائماً تتلاقى في الزمان والمكان مع النظام الاقتصادي الرأسمالي . فهل يمكننا بفضل ذلك أن نقول أن تلك المؤسسات السياسية هي وليدة النظام الاقتصادي الرأسمالي او هل يصح أن نستخلص بأن الديمقراطية البرلمانية هي النتيجة البعيدة لاختراع الآلة البخارية ؟

نحن لا نعتقد ذلك ابداً . وقد اشار الى ذلك بورنهامBurnham في مؤلف شهير له اذ قال « لقد ظهرت دول كثيرة ، ديموقراطية سياسياً ، في مجتمعات لم تكن رأسمالية ، كما أنه كان هناك دول كثيرة غير ديموقراطية في مجتمع رأسمالي » .

ومن ثم ، ففيما يتعلق بالبرلمانية نفسها ، وكذلك فيما يتعلق بالانظمة الانتخابية المرتبطة بها ، ان المؤسسات السياسية لا يمكن اعتبارها انعكاساً للايديولوجية الرأسمالية لسبب جلي : ذلك لأن الليبرالية السياسية هي سابقة للرأسمالية (وسابقة ايضا لليبرالية

الاقتصادية التي كانت مرحلة متأخرة منها نسبياً) وغالبا ما يبالغ في التقليل من شأن الفلسفة السياسية الليبرالية كقوة تبدل اجتماعي . فالثورة الصناعية هي ذاتها كانت على الأقل ، نتيجة لتبدل مسبق للوسط الاجتماعي ، بقدر ما هي سبب في تطور المؤسسات .

ب ـ الثورة الصناعية وإحدى نتائجها السياسية : في التمثيل الشعبي والانظمة الانتخابية .

ان موضوعا للتفكير ، اكثر فائدة ، هو موضوع العلاقات بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية في العهود والبلدان التي تطورت فيها الديمقراطية البرلمانية والنظام الرأسمالي في آن واحد .

وعندئذ يصبح ممكنا أن نربط بشكل ما ، تطور أشكال التمثيل والأنظمة الانتخابية بالتطور الاقتصادي .

ان نظام الضريبة الانتخابية يمثل حصراً لحق الانتخاب والتمثيل بطبقة مسيطرة اقتصادياً وبشكل يعطي لأعضائها احتكار التمثيل السياسي . وافضل مثال على ذلك نجده في فرنسا الملكية في عهد غيزو(Quizot) كان يتمتع بحق الانتخاب شخص« واحد بين كل170 شخصاً من السكان عام1838) غير أن الحال كانت أفضل في انكلترا حيث ادى الاصلاح الانتخابي عام1832 الى توسيع التمثيل بصورة محسوسة (كان هناك ناخب واحد بين كل26 شخصاً) .

أما الاقتراع العام الذي يقضي على الاحتكار السياسي للبورجوازية الكبيرة ، فهو ظاهرة تفسيرها اكثر تعقيداً : فإن تحقق الاقتراع العام لم يصبح ممكناً الا اعتباراً من الوقت الذي أصبح فيه تمركز السلطة الاقتصادية في أيدي طبقة محدودة ، موضوعاً للنقاش ولاعادة النظر بسبب الارتفاع العام لمستويات المعيشة .

ان الفضل في تحقق الاقتراع العام يعود الى تزايد الاستقلال الذاتي النسبي للسلطة السياسية عن السلطة الاقتصادية ، أكثر من عودته الى توزع السلطة الاقتصادية : او أن وجود عدد كبير جداً من الناخبين ، يؤدي عاجلاً أم آجلا الى تشكيل الأحزاب السياسية (وبالطبع فإن شدة وأهمية الظاهرة تختلف بحسب نوعية الاقتراع ، فيما اذا كان اقتراعاً نسبياً أم على أساس الاكثرية وفيما اذا كان على أساس التمثيل الفردي أم على أساس القائمة . . .) وان البرامج الانتخابية للأحزاب التي تهدف الى الحلول محل شخصية الوجهاء وتأثيرهم الفردي ، تشكل ، مع المجموعات الضاغطة وسيلة تضمن الارتباط بين

(1) تصور مفهوم « الحقوق الطبيعية » في ظروف كهذه .

السلطة السياسية والمصالح الاقتصادية للافراد والجماعات والطبقات . ولكن الإتصال بين السلطتين هو بالإضطرار غير كامل : فالسلطة السياسية لا تعود خاضعة للسلطة الإقتصادية ، غير انه في النهاية ، وفي المجتمعات التي يسودها التقدم التكنيكي فان الإستقلال المتبادل للسلطتين يقوّي السلطة الإقتصادية ، التي لا تتأثر بظاهرات عدم الإستقرار التي تتعرض لها الأكثريات البرلمانية والحكومات .

وإذا عرضنا مسألة الروابط بين السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية في إطار الديمقراطية البرلمانية فقط ، بالشكل الذي تكون فيه منذ الثورة الاقتصادية في البلدان الغربية فاننا نكون قد حصرنا المسألة المذكورة في نطاق ضيق وقصرنا في ايفائها حقها .

وينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار ظاهرة مزدوجة ذات اثار بالرغم من أنها لا تتزاوج تثير مسائل تقديرية وتفسيرية : فمسألة تسارع التقدم التكنيكي ، مسألة شمول هذا التسارع افاقاً وأنواعاً للتنظيم السياسي لم تتأثر قليلاً بالبرلمانية من النوع الغربي .

أفليست النتيجة النهائية لعملية التوسع المحدود التي كانت عليها الثورة الصناعية في بدايتها نشوء « المجتمع الصناعي » (بحسب تعبير رايموند ارون(Raymond Aron) وبالمعنى الذي يستعمله فيه) وامتداد هذا المجتمع الى العالم بأسره ؟

ان العلاقة بين السلطة الاقتصادية والسلطة السياسية في البلدان الضعيفة التطور لا يمكن أن تحدد نفس الشكل الذي نشأت فيه تاريخياً في البلدان الغربية اثناء الثورة الصناعية ذاتها .

ففي البلدان الغربية ، في الواقع سارت الثورة الصناعية جنباً الى جنب مع التطور الاجتماعي والتطور السياسي على وتيرة واحدة ، وبحسب نظام تفاعل متبادل بينها نوعاً ما .

وفي البلدان الضعيفة التطور يصبح النمو الاقتصادي هدفاً للعمل السياسي ، وفي الوضع الذي يؤدي فيه هذا النمو ليس فقط الى التصنيع ، بل وأيضا للتغيرات الاجتماعية التي اشرنا اليها بعبارة « المجتمع الصناعي » . فإن السير نحو المجتمع يصبح هدفاً للسلطة السياسية ، بصورة ضمنية على الأقل .

والواقع الذي لاحظناه ، هو أن الرغبة في « استيراد » الثورة الصناعية (أو بالأحرى اقتباس المجتمع الصناعي) لا ترافقها في أكثر البلدان الساعية للتطور ، رغبة مماثلة في اقتباس المؤسسات السياسية للبلدان الغربية .

أما فيما يتعلق بصورة خاصة بأشكال التمثيل السياسي ، فإن هناك بلداناً كثيرة اقيم فيها نظام الحزب الواحد (أو أن هناك اتجاه ، لاقامة هذا النظام) .

ويظهر اتجاه لاستبدال الشكل التقليدي ، الذي سنشير اليه بعبارة « ديموقراطية التنافس » حيث يناضل المرشحون والأحزاب التي تسندهم لضمان الاصوات ، أي الفوز بتفضيل الناخبين (الانتخاب بكل معنى الكلمة) ، بشكل آخر ، او « الديموقراطية المستحدثة » حيث تكون الغاية من الاقتراع تكريس هيمنة حزب واحد - حزب يرادف بينه وبين النظام السياسي القائم عن طريق الموافقة الشعبية .

فهل يحظى هذا الشكل بالرضى؟ . ان شكل الحزب الواحد ، او الحزب المهيمن يؤدي الى قيام حكومة لا يقابلها « فريق تبديل » . وغياب « فريق التبديل » هذا لا يعتبر نقصاً في النظام بل ميزة مرموقة بنظر اولئك الذين يرون أن استقرار السلطة التنفيذية هو شرط ضروري للفاعلية السياسية وللبرمجة الاقتصادية . ولكن هل يمكن الحصول من الدائرة المقفلة : « الرأي العام - الحزب الواحد - الحكام » ، على مراقبة فعّالة من قبل المحكومين على الحكام ، مثلما هي الحال في النظام الذي تعطي فيه ورقة الاقتراع للناخب حق الخيار بين عدد كبير من السياسيين ؟ . هنا تواجهنا مجموعة كبيرة من الأسئلة البالغة التعقيد التي لا تسمح هذه المناسبة الا بطرحها فحسب . غير أن هذه الاسئلة ذات صفة أساسية لبحث أشكال التمثيل الشعبي في العصر الراهن ومن زاوية الرؤية العالمية . وانها لذات محامل متعددة على مفهوم « الحقوق الطبيعية » او تبدل مفهومه ؟

10 - التعاقد الاجتماعي

ويُرى بعد التدقيق في نصّي التعاقد الاجتماعي الذي ينتقل عبره الانسان من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية ، نص توماس هوبس ونص جون لوك أن جون لوك يجعل المتعاقدين يتنازلون عن « حقوقهم الطبيعية » في عملية دخولهم في التعاقد بينما توماس هوبس لا يسمح بذلك . اذ أن لديه حقوقاً لا يصح « تجييرها » عبر التعاقد . واذا ما اتفق وجيّرت أصبح التعاقد ذاته لاغياً .

ففي رأي لوك «اذا أراد المرء في الطور الطبيعي» ان لا يهمل ممارسة حريته بالتمتع بالملذات البريئة فله سلطتان : الاولى هي صنع ما يراه ضرورياً للمحافظة على ذاته وعلى الآخرين(1) ضمن الاطار الذي تسيغه « السنة الطبيعية » . و « السلطة الأخرى التي

(1) تظهر العقلانية او المثالية لدى الباحثين في « القانون الطبيعي » و « الحقوق الطبيعية » في هذا الموقف كما في مواقف مغايرة . فبالرغم من « الناس يتصفون بالاثرة » في رأي لوك يبقى نص « القانون الطبيعي » أو « السنة الطبيعية » وفي مفهومه يؤلف هو (أي الانسان) وسائر البشر جماعة واحدة او مجتمعاً واحداً يتميز عن سائر المخلوقات . هذا يعني أنه بشحطة قلم تفز فوق الصعوبات العملية التي يتطلبها التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة او - اذا هو تنبه لها - انه يقلل كثيراً من اهميتها ، وعلى مستوى التطبيق يغفل لوك ، وربما كذلك ، التمييز بين نص فردي ونص ثنائي او جماعي للقانون الطبيعي (راجع للمؤلف ، قضايا الفكر السياسي ، القضية الأولى ، القانون الطبيعي) .

يتمتع بها الانسان في « الطور الطبيعي » هي سلطة معاقبة الجرائم التي ترتكب ضد هذه السنّة . وهو يتنازل عن كليهما عندما ينضم الى مجتمع سياسي خاص (اذا صحت التسمية) او معين ، ويندمج في أية دولة من الدول المستقلة عن سائر البشر »(1) .

بالمقابل ، نقرأ لدى توماس هوبس المقتبس التالي : « ولما كانت حرية المواطن تنشأ بخصوص تلك الأمور التي لا يمكن المتعاقد أن يجيّرها ، إذ يصبح التعاقد عندئذٍ غير شرعي ، خصوصاً في إطار السيادة بالتكليف أي في إطار التعاقد الاجتماعي » .

من هنا يحق للمواطن أن يرفض امر صاحب السيادة في جميع الأمور المتعلقة بدفاعه عن نفسه . مثل ان يقتل نفسه او ان يجرح جسمه او يشوهه او أن لا يقاتل من يعتدون عليه . . . (2) .

ايمكننا ، وبناء على ما تقدم ، ان نستنتج ان لوك هو أقل حماساً او تشبثاً « بالحقوق الطبيعية » من لوك ؟ ان هكذا استنتاجاً ليصفع جميع الذين تعاطوا النظرية السياسية عبر تاريخها ، الطويل ، صفعة قاسية . ومع ذلك ترانا نميل الى الأخذ به . وهكذا ، وبعد أن تجرأنا ان نذهب ضد التيار المشهور في تاريخ النظرية السياسية الذي ينفي عن هوبس اهتمامه « بالحقوق الطبيعية » لتركيزه على الحكم المطلق لديه ، نتجرأ الآن لتقديم هوبس على لوك في معرض الاهتمام « بالحقوق الطبيعية » .

انها لمغامرة كبيرة . ومع ذلك ، فإن الدراسة العلمية المنهجية لتدعمها وتبررها . وننصح من يريد التصدي لها بالتركيز على دراسة نصوص التعاقد الاجتماعي وعلى التمييز الذي لا يصح تناسيه بين التعاقد الشرعي الملزم من جهة والتعاقد اللاشرعي غير الملزم بل اللاغي من جهة ثانية .

وقد وجد في هذا التمييز بالذات بعض الذين التزموا ، بفضل قسم اليمين المقدس ، مخرجاً شرعياً ومبرراً حضارياً ، لتلكئهم عن مسايرة مخططات احزاب معروفة .

وقد أثارت « مطلقيه » السيادة لدى روسو قضايا شائكة فكرية اولا ، وعملية تطبيقية :

« اذا كانت الدولة او المدينة لا تعدّ غير شخص معنوي تقوم حياته على اتحاد اعضائه ، واذا كانت سلامتها الخاصة أهم ما تعني به ، وجب أن تكون لها قوة عامة قاهرة لتحريك واعداد كل قسم على أكثر الوجوه ملاءمة للجميع ، وكما أن الطبيعة تمنح كل انسان سلطة مطلقة على جميع اعضائه يمنح الميثاق

---

(1) جون لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني ، ترجمة ماجد فخري ، المقطوعة رقم 128 .

(2) الليفاياثان .

الاجتماعي الهيئة السياسية سلطاناً مطلقاً على جميع اعضائها ايضا » .

وليست تهمة التناقض بأقل هذه المشاكل تعقيداً . ولكننا عالجنا هذه المشكلة بالتفصيل في مناسبة مغايرة . ما نبغي التلفت اليه هنا هو الميل الواقعي الذي يعبّر عنه هذا المقتبس بالاصرار على ضرورة « القوة القاهرة » للتنظيم الاجتماعي .

وتغوص هذه الواقعية في مستنقع من الغموض تتشارك في الايحاء به أكثر من قضية . وكذلك ، ربما ، يغرق في الخطأ كما يسير على شفير الهاوية : هاوية التناقض اللامعقول :

« والميثاق الاجتماعي ، لكيلا يكون صيغة فارغة اذن ، يشتمل ضمناً على ذلك العهد الذي يمكنه وحده أن يمنح الآخرين قوة ، فكل من يأبى الخضوع للارادة العامة يكره عليه من قبل الهيئة بأسرها ، وهذا لا يعني غير الزامه بأن يكون حراً ، وذلك أن هذا الشرط اذ يعطي كل مواطن للوطن يضمنه من كل خضوع شخصي وان هذا الشرط ينطوي على مفتاح ادارة الآلة السياسية ، وانه وحده يجعل العهود المدنية شرعية ، هذه العهود التي تكون بغير هذا متعذرة جائرة عرضة لأعظم المساوىء » .

وهكذا تهزم العقلانية المتطرفة ذاتها . وهكذا يتبين ان الحرية تحتاج الى تضامن او بالأحرى الى ضمانات ، وان هذه الضمانة في النظام الروسوي أن « يعطي كل مواطن للوطن » ويضمنه هذا « من كل خضوع شخصي » الذي يساوي ، في لغة روسو ، نوعاً من العبودية .

ومن المفيد أن تلاحظ ان التمييز بين الخضوع لمبدأ ما والخضوع لشخص ما هو تمييز له تقليده العريق في تطور تاريخ الفكر السياسي . فقد عرفه ارسطو واستخدمه وسيلة للخروج من الاستعباد .

وكذلك نراه مبدأ يسود أكثرية الأحزاب والعقائديات المعاصرة .

وأما تلك « المطلقية » التي اثارت مشاكل لروسو فيتلقاها لوك بحذر كبير :

« ومع ان الناس يتنازلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التي كانوا يتمتعون بها في « الطور الطبيعي » ، اذ ينضمون الى المجتمع ويعهدون بها اليه كي يتصرف بها الشارع كما يقتضي خير ذلك المجتمع ، فلا يعقل ان تمتد سلطة المجتمع او الشارع الذي نصّبه المجتمع الى أبعد مما يقتضيه الخير العام ، بل ينبغي لها أن تقيه شر المساوىء الثلاثة التي اشرنا اليها آنفاً والتي تجعل « الطور الطبيعي » محفوفاً بالمخاطر والمصاعب ـ لأن من يرتضي تغيير وضعه انما يفعل ذلك حرصاً على المحافظة على ذاته وحريته واملاكه على وجه أكمل : اذ لا يعقل أن يعمد مخلوق عاقل الى تغيير وضعه طوعاً باختيار وضع اسوأ منه . وهكذا فكل من يتولى السلطة التشريعية العليا في اية دولة ، ملزم بأن يحكم على أساس

قوانين ثابتة قائمة موضوعة ومعروفة لدى الشعب، لا على اساس احكام مرتجلة ـ مستعيناً بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل في الخصومات بناء على هذه القوانين ـ وبأن يستخدم قوى الجماعة من أجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل ، ومن أجل دفع الأخطار الداهمة من الخارج او الانتقام منها وحماية الجماعة من الهجمات والعدوان . وكل ذلك يجب أن لا يتجه الا نحو غرض واحد : هو امان الشعب وسلامته وخيره العام » .

وقد ضُلِّلَ ، فيما يتعلق بهوبس جميع الذين حللوا نظرياته في تاريخ الفكر السياسي . اذ نفوا عنه ، او تجاهلوا ، أنه قال بالحقوق الطبيعية .

وأما ذلك العنصر من الواقعية ، وفي درجات معدّلة جداً ، فلم تخلو منها كتابات المتعاقدين . وحتى لوك يقول :

« وهكذا تكتسب الدولة سلطة وضع العقوبات التي ينبغي أن تلحق بشتى المخالفات التي يرتكبها ابناء المجتمع فيما بينهم (وهي سلطة وضع الشرائع) ، وسلطة معاقبة الاجرام التي يقترفها عضو خارج عنها ايضا (وهي سلطة اعلان الحرب او اقرار السلم . والغرض من كل ذلك المحافظة على ملكية ابناء ذلك المجتمع ، ما أمكن الامر . ومع أن كل فرد انما يتنازل ، لدى التحاقه بالمجتمع ، عن حقه الخاص بمعاقبة الجرائم التي تمثل خرقاً « للسنة الطبيعية » كما تسوّل له نفسه ، فهو في تنازله للسلطة التشريعية عن حق النظر في الجرائم في كل القضايا التي يمكنه ان يلجأ الى الحاكم الشرعي فيها ، خوّل الدولة حق تسخير قوته في تنفيذ احكامها كلما دعت الحاجة الى ذلك ، اذ أن تلك الأحكام احكامه هو ، لأنها من وضعه او من وضع ممثليه » .

ويسجل لروسو في معرض البحث بالتعاقد تسجيله ان التعاقد لا يلزم الا لأنه متبادل . ومن هنا يصبح الالزام متبادلاً او ملغى .

ولم يغب هذا طبعاً عن تفكير المفكرين المتعاقدين . غير أنهم لم يفصحوا عنه كما فعل روسو . فهذا هو هوبس يتضمنه ، نصه للتعاقد :

« اتنازل انا عن حقي في حكم نفسي لهذا الرجل ، او لهذا المجلس من الرجال ، بشرط أن تفعل انت كذلك اي أن تتنازل له عن حقك في حكم نفسك . وأكلفه انا كما تكلفه انت بالقيام بجميع الأعمال التي تتطلبها السلامة العامة فتكون اعماله اعمالنا » .

وعندما يتم ذلك ، تتحد تلك الفئة المتفرقة من الناس في شخص واحد ، ونسمي ذلك كومونولث أو باللاتينية (Ciniton) وهذه هي ولادة الليفاياتان الكبير (The great Leviathan) أو بالاحرى ، لنتكلم بلغة اكثر احتراما ، ولادة ذلك الاله الزائل (The mortal god) الذي ندين له ، في ظل الله الدائم الأزلي (Immortal god) بسلامنا

وسلامتنا Our peace and defence لأنه ، وبفضل هذه السلطة المعطاة له من قبل جميع الأفراد في الكومونولث ، يتمتع باستخدام مقدار من السلطة والقوة يمكنه ، بالتهديد بهما ، من ان يجعل جميع اراداتهم تتوجه نحو خدمة السلم في الداخل ونحو التعاون المتبادل لصد العدو الخارجي . وفيه يكمن جوهر الكومونولث الذي ، على حد تعريفه ، هو شخصية واحدة تبنّي اعمالها وتحمل مسؤولية هذه الأعمال كل من افراد جماعة ضخمة كبيرة بواسطة تعاقد متبادل بينه وبين كل من أبناء هذه الجماعة . وذلك لكي تمكن ، خدمة للدفاع المشترك عنهم ولتحقيق السلام بينهم ، من استخدام جميع قواها ووسائلها .

وذاك الذي يحمل هذه الشخصية الممثلة يدعى صاحب السيادة ويتمتع بالسلطة السيدة « المطلقة » بينما يسمى جميع من عداه رعيّته .

وأما الحصول على هذه السلطة « المطلقة » فيكون عن طريقين . الأول ، هو القوة الطبيعية : كما يفعل الأب بأبنائه وأبناء أبنائه فيجعلهم يخضعون لسلطانه اذ أنه بإمكانه ان يوردهم موارد التهلكة اذا ما رفضوا هذا الخضوع : او كما يفعل المنتصر في حرب فيخضع اعداءه لارادته مبقياً على حياتهم لقاء هذا الخضوع . اما الطريق الثاني فهو أن يتعاقد الناس فيما بينهم وبمحض ارادتهم واختيارهم على الخضوع لانسان او لمجلس من الرجال على ثقة منهم بأنه يحميهم ضد المعتدين .

غير أن هذا الفعل ذاته ، وان ظهر سلبياً من زاوية معينة وعلى مستوى معين من المسؤولية ، لم يكن ممكناً ، لاحدهم على الأقل ، لو لم تتوفر له كفاءات جعلت مسؤوليته في ذلك الفعل بالذات ايجابية وتقدمية معاً . تلك الكفاءات تمثلت بتصرفه على ضوء فلسفة اجتماعية افضل مما يمكن للتي مال عنها ان توفر . وهكذا يبقى الصراع من أجل الأفضل ابرز الظاهرات للحضارة الانسانية .

ونقرأ هذا الصراع ذاته في فكرة التعاقد الاجتماعي وذلك على صعيدين اثنين مختلفين : الاول ، ان الذين بشّروا به فعلوا ذلك لاعتقادهم أن التنظيم السياسي الذي يستند اليه هو أفضل من التنظيمات التي عرفوها ـ بقطع النظر عما اذا كان هذا الاعتقاد من جانبهم صحيحاً ام غير صحيح ،وبقطع النظر عما يؤدي اليه من حسنات او سيئات ، ساعة يطبق ممارسة سياسية ، اذا قيض له أن يطبّق . والثاني ،هو أن الذين قالوا به بمعنى ، ان الذين انتقلوا عبره من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية ، فعلوا ذلك لعلمهم أن الثانية هي أفضل من الأولى .

« ادى الانتقال من الحال الطبيعية الى الحال المدنية الى تغيير في الانسان جدير بالذكر كثيرا ، وذلك باحلاله العدل محل الغريزة في سيره وبمنحه افعاله أدباً كان يعوزها سابقا ، وهنالك ، فقط ، اذ عقب صوت الواجب الصولة الطبيعية ، وعقب الحق الشهوة ، رأى الانسان ، الذي لم ينظر غير نفسه حتى

ذلك الحين ، اضطراره الى السير على مبادىء اخرى ، والى مشاورة عقله قبل الاصغاء الى اهوائه ، وهو ، مع حرمانه نفسه في هذه الحال منافع كثيرة ينالها من الطبيعة ، يبلغ من كسب ما هو عظيم منها ، وتبلغ اهلياته من الممارسة والنمو ، وأفكاره من الاتساع ، ومشاعره من الشرف ، وروحه من السمو ، ما اذا لم يحطه معه سوء استعمال هذه الحال الجديدة في الغالب الى ما تحت الحال التي خرج منها وجب عليه ان يبارك ، بلا انقطاع ، تلك السويعة السعيدة التي انتزعته من ذلك الى الأبد والتي جعلته موجودا ذكيا وانساناً من حيوان ارعن قليل العقل »(1) .

11 ـ التعاقدية(2) في الفكر الاسلامي

انه لمن المفيد أن تقارن المقطوعة التالية بأدب التعاقد الاجتماعي ـ وذلك لاستنتاج المشتركات كما لابراز الفوارق بينهما :

« لقد انطوت النظرة الاسلامية الى المجتمع الحق على سلسلة من المقارنات المترابطة . أولها وأشدها عمقاً ان المسلمين جلؤوا ، حين كان العالم يعبد الاوثان او يشرك في عبادة الله (الشرك) ، يعلنون ان لا اله الا الله وأنهم لا يعبدون سواه (التوحيد) ، وثانيها ، وهذا مرتبط بالأول ، يتعلق بتنظيم المجتمع : فبينا كان المجتمع الجاهلي للاسلام خاضعاً لحكم العادة التي تعارف عليها الناس لاغراضهم الخاصة وعن جهل لوصايا الله (الجاهلية تعني جهل حقائق الدين) ، جاء المجتمع الاسلامي يخضع لحكم الشريعة ، كما خضعت لها ايضا المجتمعات التي أسسها الانبياء الأقدمون بمقدار ما بقيت كتبهم سالمة من التحريف ، وثالثها أنه ، بينما كانت الصلة بين البشر في مجتمعات ما قبل الاسلام من نوع الروابط الطبيعية القائمة على العرق أو الشبيهة بما يقوم على العرق(3) كتضامن القبيلة أو العشيرة (العصبية) ، كان يجمع بين المسلمين في الامة صلة روحية هي الطاعة المشتركة للشريعة ، والقبول بالحقوق والواجبات المتبادلة المعنية فيها ، والتعاضد والتناصح في تنفيذها ، ورابعها انه ، بينما كانت السلطة السياسية في مجتمعات ما قبل الاسلام تستند الى اعتبارات بشرية تهيمن عليها مشاعر بشرية او مجرد حسابات بشرية للغايات والوسائل وتنصرف الى أهداف ارضية (الملك) ، جاءت السلطة في الامة الاسلامية ولاية من الله ، تخضع لارادته ، وتستهدف سعادة المسلمين في الحياة الآخرة أكثر مما تستهدف سعادتهم في الحياة الدنيا »(4) .

ويبقى الاعتراض : ان هذا المقتبس لا يمثل اسلاميا ومن وجهة نظر الاسلام ، النظرة الاسلامية الصحيحة بالنسبة الى « المجتمع الحق » ـ يبقى هذا الاعتراض واردا . عندها ، تصبح المسؤولية ـ مسؤولية المهتمين بالموضوع محاولة المقارنة مع النص المصحح .

---

(1) راجع كذلك لملاحظات كثيرة ، وان غير موثوقة او عميقة ، ومقابلات بين آراء اكثر من مفكر الدكتور شكرالله شوفاني ، « الفرد ونشأة الدولة في فلسفة كانط » ، بيريبث ، السنة الثانية ـ العدد الخامس ، نيسان1980 ، ص62 وما بعدها .

(2) راجع كذلك الفصل الثاني من هذه الدراسات ، المقطع ظIII ،

(3) راجع لذلك ابن خلدون ، المقدمة وعلى الأخص تركيزه على العصبية .

(4) البرت حوراني ، المرجع المذكور ، ص17-18 .

12 ـ استخلاص

وهكذا تكون التهيئة للحقوق الطبيعية قد أخذت ، تاريخيا ، منحيين : احدهما سلبي ، يعني ، انه اقتضى تكنيس الصعوبات التي كان من الممكن ، ولو قيض لها ان تبقى ، ان تعرقل مسيرة وربما ظهور الحقوق الطبيعية وسيلة ذات شأن سياسي مرموق ، والآخر نشوء وانشاء افكار تنسجم وتتناغم ، اذا لم تتساند فعليا ، مع الحقوق الطبيعية .

يمثل على المنحى الأول اعتقاد الاغريق بأن المجتمع السياسي مجتمعاً عضوياً بالمفهوم البيولوجي . كما يمثل عليه كذلك الاعتقاد بأن الحكم هبة الهية وليس للمحكومين فيه سوى قسمة الطاعة والرضوخ .

وسيان فهم هؤلاء المحكومين الحكمة من وراء رضوخهم هذا وصبرهم حتى على تعسف اقسى الطغاة ام لم يفهموا ، اذ ان الاعتقاد الديني كان يدعم فكرة ان الطاغية قد يكون وسيلة من وسائل الله لهداية المؤمنين . ومن هنا كان يدعم فكرة ان الطاغية قد يكون وسيلة من وسائل الله لهداية المؤمنين . ومن هنا كانت العقلانية من الأسباب التي تمهد لنشوء فكرة الحقوق الطبيعية . اذ تتطلب هذه تفهم نشوء الغاية من تنظيم المجتمع بل تذهب الى أنها هي المسؤولة عن تبرير الالزام السياسي .

واذا جاءت هذه العقلانية ملازمة للعلمانية فلان الإنسان ، وان كان قبطان تدره الى حد ، فإنه ليس بالقبطان المطلق . ويظهر ان قدره ، وهذا من حدود الحرية ، ان يبقى المسؤول عن قيادة سفينته لا في بحر هادىء يخلو من المضايق التي تعلوها الصخور القاسية الخشنة على الجانبين بل في بحر تتكاثر عواصفه وتجعل قيادته خطرة احيانا ـ فعليه ان يظل دائم الحذر والحكمة وان لا تغفو له عين .

وتساعد العقلانية في التقرب من الحقوق الطبيعية الفردانية بجميع صيغها . اذ نشأت الحقوق الطبيعية صفة من صفات الانسان الفرد . فكان نشوء فكرة الفردانية شرطا ضروريا لنشوئها . وبقي شرطاً ضرورياً لاستمرارها كذلك ـ هذا على الرغم من ان الحقوق الطبيعية تطورت لتصبح صفات ملازمة لجماعات ، كما في الدستور اللبناني مثلا ، وكثارية الامبراطورية العثمانية ، او لحركات المقاومة والتحرر ، مدعومة بفكرة تقرير المصير ، او صفات ملازمة للامة ، او للدولة ، كما في حق الدولة للبقاء ، وكما تستهدف القومية .

وإذا كانت بعض هذه المفاهيم تطورت لتحل بدائل عن الحقوق الطبيعية ، وكان ذلك بمساعدة الحقوق الطبيعية ذاتها ، فان هذا يعني ان تطور التاريخ ، وان كان مرهوناً جزئياً ، بتأثيرات الحقوق الطبيعية ومفاعيلها ، فهو الذي يقرر ، بمجموعيته ما يجيش فيه

من تيارات وقوى ، وفي نهاية المطاف ، مصير الحقوق الطبيعية وحدود تأثيراتها .

وعلاقات ذلك بدراستنا للحقوق الطبيعية ؟

اولا ، ان الحقوق الطبيعية تعتبر من الأسس التي يمكن ان تقوم عليها السياسة والاجتماع . وان صح ان راودت افكار المنظرين السياسيين ومخيلاتهم ، فان هؤلاء لم يستنتجوها من دراسة الاحداث التاريخية واستقراء التطورات لمسيرة ما عاناه الانسان من اخيه الانسان فعليا وعلى مسرح الواقع المعيشي .

ثانياً ، ان مسيرة التاريخ وحوادثه وتطوراته لم تكن بعيدة كل البعد عن هذه الحقوق . وربما أوصت تلك بهذه ايحاء او عن طريق التصورات . ويبقى صحيحا ان هذه العلاقة ليست نوعاً من ثلاثة اشير اليها علمياً : العلاقة السببية المعروفة في العلوم الطبيعية ، والعلاقة المنطقية ، المعروفة بشكل محدد ومعين ، في المنطق بين مقدمتين واستنتاج يصح بناؤه عليهما ، والعلاقة الاخلاقية بقدر ما هي ضرورة اخلاقية .

ثالثاً ، ان التنظير السياسي بمقتضاها لم يلازم التنظير السياسي في جميع عصوره ، ففي عصر الاغريق مثلا لم تعرف النظريات السياسية نصوصاً للحقوق الطبيعية . كما وان العصور الحديثة تشهد فتوراً شديداً تجاهها ـ خصوصاً في نصوصها الكلاسيكية .

بكلمات مغايرة ، ليست الحقوق الطبيعية ، من الثوابت في تاريخ الانسانية المحتضرة . انها من المتغيرات(1) .

رابعا ، ان التفكير بها والدفاع عنها ، اسساً للاجتماع والسياسة ، يتناغم مع أسلوب معين من التنظير ، ومفترضات خاصة ، ومفاهيم مختارة . ولما كانت الافكار السياسية ذات الشهرة والشمول قلّما تأتي فرادى بل ، كالمصائب في لغة الواقعيين المتشائمين ، جماعات واسراباً ، اصبح التفكير فيها والدفاع عنها وحتى البحث في مهماتها ودورها في تطوير التفكير السياسي، ينبغي ان يلجأ هو بدوره الى رفيقاتها والصويحبات بغية الاستيضاح والتفهم والتقييم .

من هذه الرفيقات الفردانية ، والعقد الاجتماعي ، ورضى المحكومين والثورة .

خامساً ، ان العلاقة بين تلك المترافقات ليست علاقة عدم التناقض المعروفة في علمي المنطق والفيزياء ، مثلا ، حيث وجود التناقض ، بالمعنى المحدد علمياً ، ينفي العلاقة ويعرّض البناء النظري بكامله للهدم . انها علاقة الرفقة المستطابة او الوجود

(1) راجع لتوضيح هذين المفهومين ولمهاتها ، للمؤلف ، تاريخ لبنان السياسي الحديث ، الجزء الأول ، الاستقلال السياسي . طبعة ثانية مزيدة ومصححة ، (مجد) ، بيروت ، 1981 ، الفصل الأول .

المستساغ . انها ، بكلمة ثانية ، علاقة الاستئناس ، فقدانها يعكر الجو ولا يهدم البناء . غيابها يفتقد ولا يعطل العمل .

سادساً ، ان السؤال : ما هي الحقوق الطبيعية ، ليس بالسؤال المناسب . ذلك لأن نصوصها تعددت واختلفت . وهكذا يصبح التساؤل الأصح عنها هو : كيف فهمها مفكر معين مثل هوبس او لوك او روسو ؟ وما هي المهمات التي كلفت بالقيام بها في نظامه السياسي ؟ وهل نجحت بالقيام بهذه المهمات ، نظرياً ، على الأقل ، وماذا قصد ان يحقق باللجوء اليها ؟ وهل تستحسن مثل تلك الاهداف والغايات ؟ وكيف تنعكس مبتكراتها على تطور النظرية السياسية ؟

أما علاقة هذه الاسئلة بمسيرة الاحداث التاريخية كما عرفها تاريخ الانسانية المتحضرة فتبقى من باب التقديرات والتكهنات ـ هذا بالرغم من أن الجميع ارادوا ان يؤثروا تأثيراً ملموساً في التاريخ الحضاري للبشرية .

سابعاً ، ان البحث في هذه القضايا لا يخضع لمقولات الصحة والخطأ الا في مواضيع معينة ومحددة : حيث الرجوع الى الوثائق والمراجع والمؤلفات في اطار مصطلحات مبينة . يصح السؤال مثلا : أصحيح ان روسو قال بالارادة العامة ؟ أو أن لوك ذهب إلى أن الحقوق الطبيعية اربعة : الحق في الحياة والحق في الحرية والحق في الملكية الخاصة والسعي وراء السعادة ؟ هذه امور يمكن القارىء أن يتحقق من صحتها او خطئها بالرجوع الى المصادر . غير أن هذا ، وهو سؤال مبرر علمياً ، يختلف اختلافاً جوهرياً ، عن السؤال هل يصح لروسو أن يقول بالارادة العامة ؟ هذا سؤال يدل على تخبط منهجي وبالتالي ليس بالمبرر علمياً .

ونحن ، استنتاجاً ، لا نعالج الحقوق الطبيعية سعياً وراء التحقق من صحة او من خطإ هذه الفكرة . هذا سؤال نعتبره مضللاً علمياً ومنهجياً . ونرجو من القارىء ان لا يقع في شراكه . وكثرت الاسئلة من هذا النوع في صفوف المتعاطين في السياسة نظرياً وعلمياً . نبغي ، بالاحرى ، التعرّف الى الدوافع التي دعت للقول بالحقوق الطبيعية ، بقدر ما تقع هذه الدوافع في متناول باعنا الدراسي ، والى الغايات التي قصد تحقيقها عن طريق اللجوء الى الحقوق الطبيعية ـ علنا نتلمس هنا بعض الثوابت في تاريخ السياسة على صعيد الفكر والنظرية وعلى مستوى الفعل والممارسة .

وندخل في مضمار التقييم ـ للمفهوم « الحقوق الطبيعية » ودوافعه ، وغاياته ، ومفترضاته ، ونتائجه ، والانتقادات التي وجهت اليه لا لنبين صحتها او خطأها ـ وهذا سؤال لا يصح ان يسأل منهجياً وعلمياً ـ بل لنتبيّن الأسسَ التي نفضّل بناء انظمتنا السياسية عليها مستفيدين من حكمة الاجيال السابقة بقدر ما نقدر على تمحيصها ، ومن

المستجدّات معاً في العلوم الحديثة وفي الممارسات المعاصرة ، ومن اقتراحات المعاصرين بقدر ما نتواصل معها ، ومن الاراء المبتكرة التي تتكشف لنا .

ومن باب التركيز الدقيق ـ مطلب العلم الاولي ـ نسأل بالنسبة « للحقوق الطبيعية » بضعة اسئلة :

هل من الضروري أن يشتمل النظام السياسي المفضل لدينا مقولة « الحقوق الطبيعية » ام أننا نقدر أن نصوغ فلسفة اجتماعية تستغني ، وهي تباهي العقائديات المعروفة وتفضلها(1) ، عن هذه المقولة ؟

واذا كان الجواب على السؤال السابق ينطوي على ضرورتها ، فماذا يجعلها ضرورية ؟ وما هي المهمات(2) التي تقوم بها ، ولا يمكن تحميلها لأسس مغايرة او تجييرها(3) لمقولات اخرى تبرهنت ضرورتها ؟

واذا كانت ضرورية لنا ذات مهمات مترابطة بها فهل يستلزم هذا الترابط الرجوع الى النصوص الكلاسيكية لهذه المقولة ، ام يسمح ، وبفضل الاستفادة من المستحدثات العلمية والعملية في مسيرة التطور الحضاري للانسانية ، بتعديلها لتنسجم مع المختار من هذه المستحدثات ؟

واذا فضّل التعديل ، فكيف يتم ؟ ولماذا يحصل ؟ وما هي حسناته ؟

أما اذا تبينّ ان الاستغناء عن « الحقوق الطبيعية » هو الخيار المفضل علمياً أصبحت مهمتنا ، في هذا الاطار ، على الأقل ، أسهل . يكفينا عندها ان نبينّ سيئاتها او نشير الى الأسس المغايرة التي يمكنها ان تقوم بدورها المسوّغ فنجيرّ اهتماماتها لها والإستطلاعات!

---

(1) انه لتحصيل حاصل أنك تقدر ان تستغني عن مطلق فكرة ـ « الحقوق الطبيعية » غير مستثناة ـ اذا كنت غير مهتم ببناء « الفلسفة الاجتماعية المفضلة » .

(2) يستند هذا الى مبدأ اونطوبيولوجي يرتبط بالتجريبية وسيلة معرفة : « الشيء اللامؤثر بشيء يتساوى ، عملياً ، مع اللاشيء » . « ويتقمص هذا مبدأ اجتماعيات سياسياً في « قيمة الانسان في عالم عادل ما انجز ! » (اشكالات ، للمؤلف طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) بيروت ، 1980 ، بحث : « الناس متساوون » : بأي معنى ؟ »

(3) من الواضح اننا ههنا نستفيد من حكمة اوكام الواقعية المعبر عنها « بمقصلة اوكام » او « موسى اوكام » .
راجع لذلك الدكتور ملحم قربان ، المنهجية والسياسة . طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ص 205-207) .

الفصل الثاني

الحقوق الطبيعية

1 ـ توجيه

بعد تتبعنا لبعض المحطات والمنعطفات في تطور نشوء الحقوق الطبيعيّة والإيحاءات التاريخيّة التي استلهمتها والجذور الفكريّة التي نبتت منها، نتعهّدُ الآن هذه الحقوق من مرتقبات متعددة ومختلفة علنا نكتسب نظرة اعم وأشمل فيما يتعلق بها مما يزيد ، وربما ، في تعميق تفهمنا لها ولمهماتها المتصورة لها أو المؤملة منها . واذا كانت تلك المأمولات والتصورات لم تتحقق آثارا تاريخيّة ملموسة فان ذلك قدر الكثير الكثير من الاحلام الكبيرة للانسانية ـ وقد كانت الحقوق الطبيعيّة حقا احد تلك الاحلام. وربما كانت لهذا الاخفاق المرموق اسباب كثيرة . ومن اسهامات هذه الدراسات المقصودة تشخيص بعض هذه الاسباب ـ الشوائب . أما المقصد الأبعد من كشف هذه العيوب فهو التخلص منها والقضاء على مسبباتها ـ منهجيّة كانت تلك المسببات ـ المزالق ام فكرية ، عمليّة ام نظريّة .

2 ـ حق الضمير في تقرير المصير :

اهتمت الحركة الاصلاحية ، اولياً ، بعلاقة الانسان بالله وعلى الأخص بالوسائل والذرائع التي تمكن الانسان من السعادة الابدية في العالم الآتي . ودارت بين وسيلتين للوصول الى هذه الغاية ـ الايمان والاعمال ـ مشاحنة قوية « ايهما الاهم » ؟

وبأسرع مما أدانت الكنيسة حركة الاصلاح ، تحدت هذه الحركة حق الكنيسة في تقرير هذه المسألة . ولم تتوقف هذه الحركة بنفيها نفياً قاطعاً حق البابا بالتدخل في امور الايمان والعبادة . قد رفضت حتى حق المجلس العام . وقالت بحق ضمير الانسان وحده في تقرير هذا الأمر ـ للضمير المستند الى الأسفار المقدسة .

هذا ، نص ، من مجموعة من النصوص ، لمفهوم الفردية . ولكي نميزه عن غيره من النصوص المختلفة والمتتابعة للفردية ، نطلق عليه اسم « الفردية الدينية » .

ومن مضامين هذه الفكرة السياسية انها قد تقود الى الفوضى الاجتماعية .

ووازن هذا المفعول تأثير فكرة معاكسة قالت بها حركة الاصلاح ـ تلك هي فكرة التمشي الدقيق حسب قواعد الاخلاقية العامة ـ الوصايا العشر ـ كأساس جوهري للحياة المسيحية .

وبالمقابلة مع توكيد الكنيسة القديم على فعل الندامة الذي يتبع ارتكاب الخطيئة ، اصرّت الحركة الجديدة على عدم الوقوع في الخطيئة .

وكان من مفاعيل هذا المعتقد ان قاد ـ نوعاً ـ الى تحسن الحالة الاجتماعية ، ان اعاد الجمع بين الاخلاق والدين من جهة ، والسياسة من جهة ثانية .

ولم تكن عناصر هذه الحركة اللاهوتية والكنيسة والاخلاقية بغير ذات تأثير ـ على اختلافها عن المقولات العلمية التطبيقية السياسية ـ ومفاعيل على تطور الأمور السياسية .

غير أن هذا التأثير كان على اشده في سياق الفكرة القائلة بنبذ سلطة البابا . أي موقف ، على الأخص ، يجب أن تتخذه السلطة المدنية من أملاك الكنيسة وخراجها وشرعية التصرف بها ـ الامور التي اهتم بها بابوات روما ؟ وأية حدود يجب ان توضع ـ اذا وضعت حدود ـ على مبدأ التفسير الفردي للكتابات المقدسة ـ التفسيرات التي تعددت كثيرا وكانت في اكثر الأحيان ثورية ومتعصبة ؟

أما فيما يتعلق بالأصول التي تحد من تطرف التفسير الفردي للكتاب المقدس ـ خصوصاً وقد قاد هذا التطرف الى ثورات متعددة ـ فقد قال لوثر زوينجلي وكالفين بمساندة القوى السياسية القائمة طالما لم تعترف بالبابا .

وشهد منتصف القرن السادس عشر نهاية العهد الاول من عملية تبدل اوروبا الديني . كانت حينئذ اللوثرية قد اتمت عملها المميز وبدأت الكلفنية جهادها . فقد اقرت معاهدة اوجسبرج للسلم(Augusburg) 1055 بين شارل الخامس والأمراء اللوثريين حق هؤلاء باختيار الدين الذي يرغبون فيه . ونتيجة لذلك أصبحت شمال المانيا دستوريا لوثرية على الأغلب .

وبينما مال من بقي من اوروبا الى الكلفنية، كانت قد بدأت منذ مجلس ترنت Council of Trent حركة الاصلاح البابوي تآزرها الجزويتية(Jesuits) .

وكان جواب السلطات المدنية على السؤال الاول مزدوجاً أ ـ وضعت هذه الحكومات يدها على القسم الأكبر من ممتلكات الكنيسة التي كانت شاسعة الارجاء . ولم يختلف امرها بالنسبة للسلطة التشريعية بالنسبة للامور الكنسية ، ب ـ ومنحت حق التشريع على ما تبقى من الأمور الى منظمة كنسية تخضع في النهاية لسلطة الدولة المدنية .

هكذا فعل هنري الثامن الانكليزي . ويبدو أن الأمراء الألمان الذين ساندوا حركة الاصلاح الانجيلية ـ اتبعوا ذات المبدأ والقاعدة . وانه ليس من غير الطبيعي ان تكون غاياتهم المبطنة في هذه التدابير سياسية اقتصادية اكثر منها دينية .

وفي هذا ما فيه من المغازي للمتتبع اليقظ لتطور الحركة العلمانية ـ احدى ميزات الفكر السياسي الحديث .

3 ـ حق الشعب في مقاومة الطاغية ؟

أ ـ في المسيحية

ربطت حركة الاصلاح الانجيلية كما رأينا النظرية السياسية بالمعتقدات الدينية ربطا اوثق مما تمكنت ان تقوم به حركات القرون الوسطى . غير أن هذه العلاقة بين السياسة والدين لم تكن لتخضع لصيغة مبسطة . ربما كان ذلك لعدم وجود الاحزاب السياسية .

على العموم ساندت الاصلاحية الانجيلية حركة كانت قد وجدت سابقاً ـ أي حركة تقوية وتركيز السلطة الملكية . فقد عنى ، لبعضهم على الأقل ، اخفاق حركة الاصلاح في الكنيسة ذاتها ان هذا الاصلاح يتطلب معونة من الحكام العلمانيين ، نجحت الاصلاحية الانجيلية في المانيا لأنها استعانت بالامراء . وكان الملك في فرنسا ، خصوصاً منذ اواخر القرن السادس عشر المحور الذي دارت حوله وحدة القومية . وفي انكلترا تم الاصلاح على يد السلطة المطلقة التي تمتع بها هنري الثامن .

على العموم اذن نجحت في اوروبا تلك الفئة الدينية التي ساندتها قوى علمانية سياسية قوية ، الكاثوليكية في فرنسا واسبانيا ، والانجيلية في انكلترا والمانيا . وفي الحالين تركزت الملكية وتسلطت .

وساعدت تركيز السلطة الملكية عناصر اقتصادية . فلما خشيت الطبقة الوسطى ثورة الفلاحين والثورات الدينية المتطرفة التجأت الى الملك تشد من عضده .

ونشأت على الأخص في اوروبا الشمالية اقليات دينية قوية وبرهنت جميع هذه الاقليات انها ، على مر الزمن ، مصادر قلق واضطراب للاستقرار السياسي . اذ ناضلت جميعها لتكريس حقوقها دستورياً وشرعياً . وكان القضاء على أي منها ، امراً صعباً ـ وربما مصدراً لقلق اكبر واضطراب اوسع .

فمن الطبيعي ان تثار في مثل هذا الجو مسألة حق المقاومة ـ مقاومة الملك الطاغية ومقاومة البابا . وهكذا كان ، هل للمواطنين حق مقاومة حكامهم ؟ تقدم بحثُ هذه المسألة الدينية السياسية جميع المسائل .

I ـ لوثر (Luther)

أما جواب لوثر على هذا السؤال فهو :

« انما هو ليس بصواب بأية طريقة أنْ يناوىء المسيحي حكومته ، كان عملها عادلا ام غير عادل »[1] .

ربما كان موقف لوثر هذا متأثرا بعدم ثقته بالعامة :

« امراء هذا العالم هم الهة ، والشعب العامي ابليس . . .

« أفضل أميرا يخطىء على شعب يعمل الصواب والصلاح »[2] .

ولا بد لنا من الاشارة هنا الى ان تطور اللوثرية كان مغايراً جداً لما قصده لوثر ـ خصوصاً بالنسبة لهذه القضية .

II ـ كالفين (Calvin)

ومن الغريب أن رأي كالفين لا يخالف[3] بالنسبة للسؤال المطروح على بساط البحث ، رأي لوثر ، وهذا على مخالفته له في مفهوم الدين وبالتالي حول عمل التصرفات العلمانية الدنيوية . فاستسلام الكنائس اللوثرية بما فيه من صبغة دينية صوفية يتعارض مع اعتبار الكنائس الكلفينية النجاح العالمي واجبا مسيحياً . وربما كان هذا ما دعاها الى النظر في مهمة الدولة وكأنها تتضمن مراقبة الاخلاق والمعتقد . ولكن الكنيسة هي التي تقرر هذا المعتقد .

ومع أن كالفين يشاطر لوثر في رأيه في الاجابة عن السؤال المتعلق بحق المقاومة الشعبية للحاكم ، يجد المدققون مبدأ آخر في مؤسساته المجلد الرابع الفصل العشرين ص31 حيث يقول :

« على الموظف الادنى واجب المقاومة ضد الطغيان اذا ما صدر عن رأس الدولة وواجب حماية الشعب ضد هذا الطغيان » .

ولا يسعنا في هذا السياق المتسعجل ان نقيم نظريات كالفين وما تتضمنه : او أن نتعرض الى طريقة تكاملها اللاحق .

---

(1) سميث ، عصر الاصلاح ، ص294 .

(2) (ذات المرجع) .

(3) آ ـ لو تمتع شخص بحق الحكم ، حتى وان كان اسوأ الناس فلا يستحق لذلك اي احترام ، لتمتع بطبيعة الحال بالقوة التي يهبها الله بكلمته لمن يأتمنهم على احقاق الحق بين الناس وادارة امورهم . لذلك ، وفيما يختص بالطاعة العامة والاحترام والشرف ، فلا يفرق بينه وبين احسن الملوك (المؤسسات ، الكتاب الرابع الفصل20) .

ب ـ سوف لن تخامرنا الفكرة السيئة بأن الملك يجب ان يعامل كما يعامل ، وبأننا بالتالي لسنا بمقيدين ان نكون رعاياه الصالحين فيما لو لم يقم هو بدوره بعز ولياته كملك صالح (ذات المرجع) .

III ـ نوكس (Knox)

أما جون نوكس ، وربما لاسباب سياسية اجتماعية دينية ، فقد ساند حق المقاومة الشعبية للحاكم (المليك) ـ بالرغم من أنه قبل بجميع نظريات كالفين العقائدية :

« الاغنية العامة اليوم هي : يجب أن نطيع ملوكنا خيرين كانوا أم سيئين ، لأن الله امر بذلك . ولكن مريعاً سيكون الانتقام الذي سيحلّ بأولئك الذين يفكرون بالله ، باسمه ، وبأوامره . وليس اقل كفراً ان يقال ان الله امر بأن تطاع الملوك حين تأمر بالمنكر من أن يقال ان الله بارشاده هو خالق الظلم ومستبقيه !(1) » .

غير أن ما يسوغ هذا الحق ـ حق مقاومة الحكم ـ في رأي نوكس هو تركيز الاصلاح الديني ومساندته . انما هو واجب المؤمن ان يصوّب ويقاوم مهما قام به الملك وكان متعارضاً مع كلمة الله ، مجده ، وعزه .

نعم ، ان مضامين البعض من تعاليم نوكس توحي بفكرة انتخاب الملك وبالتالي بالقول بأن سلطة الملك مستمدة من الشعب . فالملك اذن مسؤول تجاه هذا الشعب باستعمالها واستخدامها . ولكن هذه المضامين بقيت غامضة عنده .

لم تتكامل نظرية حق الشعب في المقاومة ـ مقاومة الطاغية الا في فرنسا القرن السادس عشر .

وكانت تناوىء في ذات الوقت هذه النظرية نظرية معاكسة : حق الملوك الالهي .

ذلك لان فرنسا ، بحجة افتقارها الى قوة ملكية متسلطة في انكلترا واسبانيا في ذلك الحين ، كانت مسرحاً لحروب متتابعة بين 1562 و1598 تجلت فيها الوحشية الانسانية والتعصب الديني بأبرز وأبشع مظاهرها .

وكتب لانكلترا في القرن اللاحق ان تسير على ذات الطريق .

ب ـ في الاسلام

وكما في المسيحية كذلك في الاسلام ـ تتعدد المواقف من حق الشعب في مناوأة الطاغية . وهذا طبيعي ، لأن ظروفاً مختلفة تضطر المنظرين الى تبني مواقف مختلفة ـ خصوصاً وأن التقييم يرجع الى الحرية ، أكثر مما يرتبط بالواقع ولأن التنظيم في سلم الاولويات(2) ليس تنظيماً حسابياً يستمد صحته من اعتبارات قبليّة بل ينصاع ، وهذه هي

---

(1) مؤلفات ، المجلد الرابع ، ص 496 .

(2) لدعم ذلك وإسناده راجع كتابنا الواقعية السياسية ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) بيروت ، 1981 ، القسم الرابع « قيم وأعمال » ، ص 135 وما بعدها .

الحكمة العمليّة ، لمعطيات الضرورات الواقعية .

ففي حديث رواه الحسن البصري يؤتى على التالي :

1 ـ الموقف السني التقليدي السالب

« لا تسبّوا الولاة ، فإنهم ان احسنوا كان لهم الاجر وعليكم الشكر ، وان أساؤوا فعليهم الوزر وعليكم الصبر ، وانما هم نقمة ينتقم الله بهم ممن يشاء فلا تستقبلوا نقمة الله بالحميّة والغضب ، واستقبلوها بالاستكانة والتضرع »(1) .

وواضح أن هذا الحديث لا يسمح بالثورة على الحاكم حتى وان طغى وفسق . ولكنه موقف وحسب من هذه القضيّة . وهنالك مواقف مغايرة .

II ـ موقف الماوردي الحذر .

وأخيراً يورد الماوردي حديثاً شرعياً مستفيضاً عن الظروف والأحداث التي تؤدّي الى فقدان الإمام لامامته وهي :

أ ـ الجرح في عدالته بارتكابه للمحظورات والمتعلّق بالشهبات »(2) متى فقد الإمامة نظرياً ، فهل يحق للرعيّة عندها رفض طاعته ؟

إن الماوردي على خلاف بعض الفقهاء . . لا ينكر صراحة حق الرعيّة في رفض طاعة الإمام الفاجر »(3) .

« نعم انه يورد في الفقرة « انه فرض علينا طاعة اولي الامر فينا » ويؤيّد هذا بحديث رواه ابو هريرة : سيليكم بعدي ولاة ، فيليكم البربَرة ، ويليكم الفاجر بفجوره ، فاسمعوا لهم واطيعوا في كل ما وافق الحق ، فان احسنوا فلكم ولهم ، وان أساؤوا فلكم وعليهم » . . . « يقفان موقف المفارقة من قول صريح للاشعري يذهب فيه الى انه يرى خطأً من يعتقدون لانفسهم الحق في الخروج على الائمة اذا ظهر فيهم مجافاة للحق ، ويقول انه لا يرى الثورة او الفتنة الاهليّة ضد اولئك الائمة »(4) .

ومن التالي يتبين ان الاسلام عرف ، غير المواقف الغامضة المحيرّة ، موقفين

---

(1) أ ـ راجع القاضي ابو يوسف ، الخراج ، القاهرة ، 1346 ، ص 11 .
ب ـ وكذلك هاملتون جب ، المرجع المذكور سابقا ، ص 211 .

(2) أ ـ المرجع ذاته ، ص 208 .
ب ـ هذا هو السبب الوحيد الذي ذكره البغدادي وجعله مؤديا الى فقدان الامامة (**أصول الدين** ، ص ، 278) .

(3) المرجع ذاته ص 211 .

(4) أ ـ المرجع ذاته .
ب ـ « لم نعثر على هذا النص المنقول عن الاشعري وقد اوردناه بالمعنى (المترجم) المرجع ذاته ، ص 217 .

حازمين : احدهما سلب والثاني ايجاب .

« ثم لاحظنا بوضوح انه يعد متابعة الشهوات والتعلّق بالشبهات سببين لفقدان الامامة فموقفه هذا وسط بين المبدأ الخارجي (؟ الخوارجي ؟) الايجابي الداعي الى الثورة على الإمام الفاجر والمبدأ السني السالبي الداعي الى الطاعة والتسليم ، ولكنه ـ وهو النبيه الحاذق ـ تنع ان يترك هذه المسألة على هذا النحو من الدلالات الغامضة »(1) .

وتنحية الإمام ؟

« نعم لقد عُزل عدد كثير من الخلفاء ولكن الماوردي كان يدرك انهم عزلوا بالقوّة والحق ان العزل القسري قد يشفع بفتوى رسميّة تسوغه على أسس اخلاقية او دينيّة متنوعة ، ولكن الماوردي كان انزه من أن يقبل دعوى الشرعيّة المفضوحة في العزل على علاّتها »(2) .

ان الشريعة الاسلاميّة وهي بصدد وضع احكام لتنظيم نشاط الانسان السياسي ، تمتاز عن الدساتير الحديثة التي تجعل قاعدتها الرئيسية في وضع الاحكام فكرة « الحقّية » او الامتلاك ، تهدف الى ان تجعل قاعدتها الاولى فكرة « الوجوبيّة »(3) .

« فالانسان في عرف الشرع لا ينظر اليه ، اولا ، على انه صاحب « حق » ولكن ينظر اليه على أنه متحمل مسؤولية ، او ملزم باداء واجب او طائفة من الواجبات .(4) ومن هنا تصبح الكلمة المقابلة « للمواطن »(Citizen) في الشريعة الاسلامية مُكلّف . وتصبح هكذا الدولة مجموعة من المكلفين .

« ومن أجل هذا فان الذي يتفق عليه مع روح الشريعة ان يتكلم في الاسلام عن « واجبات الانسان » اكثر مما يتلكم عن « حقوقه » : اذ ان اساس النظر هو ان مالك الحقوق جميعاً هو الله سبحانه وتعالى ، هو الخالق وواهب الحياة للانسان والمخصص له صفاته ، والمنعم عليه بكل النعم التي يتمتع بها . وملكيتها تبقى حقاً خالصاً لله تعالى الذي اوجدها وأعطاها ، وانما الانسان ملزم مكلف بالمحافظة على هذه النعم وصيانتها ، والانتفاع بها في الحدود التي رسمت لها ، واستعمالها فيما خلقت من أجله ، والانتفاع الرشيد بهذه المواهب . فما دام الانسان ليس هو مصدر وجود نفسه ، ولا خالق القوى التي ينتفع بها ، فكيف يقال انه هو صاحب هذه الحقوق ؟ . ويكون مما يترتب على ذلك أنه يملك التصرف فيها كما يشاء ، ويجوز له ان يتنازل عنها ، او يوجهها ويشكلها كما يريد ، ولا يشعر إلا أن له حق الانتفاع في التملك دون اداء الواجب ، فلا تكون نتيجة ذلك إلا أن تؤدي الحال الى تضارب الحقوق او الفوضى ؟ بل ان هذه الحقوق جميعاً هي حقوق الله ، وعلى الانسان دائماً أن يستشعر انه مؤتمن او وكيل على حيازة هذه الحقوق(5) ، عليه ان يتصرف فيها تصرّف الوكيل ، في الحدود التي عينت لوكالته »(6) .

---

(1) المرجع ذاته ، ص 211-212 .

(2) المرجع داته ، ص 212 « العزل الشرعي » .

(3) اي تحديد صلة الفرد بالمجتمع .

(4) محمد ضياء الدين الريّس ، النظريات السياسيّة الاسلامية ، طبعة ثانية ، 1972 ، مصر ، ص 236 .

(5) هذا اقرار ـ اذا لم يكن زلة لسان او قلم ـ باعتبار هذه « الحقوق » حقوقا .

(6) المرجع ذاته ، ص 236-237 .

يمكن أن يتبنى هذا المقتبس بكامله مطلق مفكر بشرّ بفكرة الحقوق الطبيعيّة.وعلى هذا فأرى ان الفارق بين الفكرين هو فارق اسميّ وحسب . ـ اللهم إلا إذا قصد الاسلام ان يمعن أكثر في فكرة الالزام .

III ـ موقفان متناقضان

وتتردد الاشارات الى الأطروحة ذاتها في المقتبس التالي :

« غير أن الامامة لبست السلطة التي يحرزها الغاصب العسكري حسبما قال به ابن جماعة . فهناك فرق حيوي بين ما يراه ابن جماعة وما يراه ابن خلدون والدواني ، اذ يوضح كل من هذين الامامين توضيحاً تاماً أن هناك فرقاً بين الملك الدنيوي والخلافة وأنه لا يستحق ان يسمّى خليفة او إماماً الا الحاكم العادل الذي يحكم بمقتضى العدل ويقيم حدود الشريعة . وبذلك تظل الخلافة متصلة قطعاً بسيادة الشريعة ، على نقيض ما ادى اليه التطور في النظرية **الاشعريّة** »(1) .

أما اذا سألت عن مبررات الموقف السلبي ـ النافي لحقية ممارسة الحقوق الطبيعية ، فاليك مبرراته ، او اهمها .

أما المبدأ السني الذي يحرّم الثورة والخروج على الخليفة الفاجر فيقوم على قاعدة لم يستمدها الماوردي من « القواعد الشرعيّة بقدر ما اعتمد فيها على القواعد السياسية الدارجة »(2) هذه القاعدة هي :

« ان ما خيف انتشاره من المصالح العامة تخفف شروطه عن شروط المصالح الخاصة » .

أي « ان الخوف من الأضرار بالمصالح العامة يسوغ **التخفيف** من الشروط »(3) وتساعد هذا الهدف قاعدة شرعيّة :

« ان الضرورة تسقط ما اعوز من شروط المكنة »(4) .

IV إمارة الاستيلاء

عندما يفرض حاكم ولاية حكمه وبالقوّة يخلق موقفاً حرجاً للتقليد السنّي الاسلامي الذي يتطلب ان يقلّد الخليفة هذا الحاكم مقاليد الحكم وينزعه من يده متى شاء وان شاء .

وليست هذه بالافتراضية التي تتنكر للواقع . ضد هذا تماما كان امرها . خذ مثلاً محمود الغزنوي :

« وفي الوقت نفسه لم يكن عمل محمود بدعاً في تاريخ الحكم ، فان مثل ذلك الموقف كان موجوداً

---

(1) هاملتون جب ، المرجع المذكور سابقاً ، ص190 .

(2) هاملتون جب ، المرجع المذكور سابقا ، صفحة 215 .

(3) أ ـ المرجع ذاته .

ب ـ المرجع ذاته ص218

(4) المرجع ذاته ، ص210 .

على مدى قرنين منذ اعترف هارون الرشيد بتوارث الامارة في بني الأغلب في افريقية . وكانت هناك وقائع مشابهة كثيرة »(1)

هذا هو الموقف المحْرج وهذه بعض من أمثلته التاريخية . والحلّ ؟

« واستطاعت عبقرية الجماعة السنية التكيفية ان تخلص مبدأ الوحدة بابتكار نوع من « الكونكوردا » فيعترف الخليفة بانفراد العامل في ضبط شؤون السياسة والادارة المدنيّة ، ويعترف العامل بسيادة الخليفة وبحقه في توجيه الشؤون الدينية »(2) .

وعلاقة هذا الحل بالحقوق الطبيعية ؟

انها ، ومرّة اخرى ، تباعد بين المحكومين من ابناء الرعيّة ـ نعني الرعيّة وبين المسؤولين عن حكمها .

« الكونكورد » هي حلقة من سلسلة تصل بين ابناء الرعية وحكامهم الحقيقيّين ـ وتعدد هؤلاء ـ وعلى اقل تعديل هما اثنان الخليفة والامير أو العامل أو الملك . وهنا فصل بين السياسة والدين .

ورضى الخليفة في هذه الصورة ، وعلى ما يظهر ، هو من مبررات الالزام السياسي ـ هذا اذا لم يكن المبرر الأهم ـ وهل تبقى ، في مثل هذه الظروف ، حاجة للحقوق الطبيعيّة ؟ وان بقيت هذه الحاجة ، فما هي يا ترى أهميتها ـ الفكرية والعملية ؟

4 ـ الحقوق الطبيعية في الاسلام

أ ـ استهلال : نفيها التقليدي

الرأي السائد هو أن النظرية السياسية في الاسلام لا مكان فيها للحقوق الطبيعية . وقدمت ، لاسناد هذه الاطروحة من قبل من قدموها لنا ، اسباب كثيرة .

« وبالجملة ، فطبيعة الحق الفردي في الشريعة انه منحة منه تعالى لتحقيق المصلحة التي من أجلها شرع ، وليس صفة طبيعيّة للانسان ، وان الأصل فيه التقييد لا الاطلاق ، لأن الشريعة هي أساس الحق ، وليس هو أساس الشريعة ، كما أنّه وسيلة لتحقيق غاية وليس غاية في ذاته ، والا لكانت طبيعته الاطلاق ، ثم هو ذو صفة مزدوجة فرديّة واجتماعية ، فليس فرديا مطلقاً ، ولا وظيفة اجتماعيّة خالصة »(3) .

ولنا رأي آخر في المقتبس التالي ، وهو من علامة يُحترم رأيُهُ ، يشير في الاتجاه ذاته :

« فالشريعة الاسلاميّة ثمرة نموذجيّة لمجتمع اخلاقي . فهي لا تفترق ـ من حيث القاعدة ، وفي بادىء الامر من حيث التطبيق ايضا ـ عن المبدأ الديني ، وهما لم يفترقا إلا في مرحلة متأخرة ، فغدا هذا الثاني علم كلام ، غايته أن يضع الحجج المنطقية والفلسفيّة دفاعا عن التوحيد ، وغدت الاول فقها او

---

(1) المرجع ذاته ، ص 213 .

(2) المرجع ذاته .

(3) فتحي الدريني ، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ، ونظرية التعسّف في استعمال الحق بين الشريعة والقانون ، مطبعة جامعة دمشق ، 1386 هـ ـ 1967 م ، ص 24 ـ 25

تشريعا ليحدد او ليضع نتائج التوحيد العمليّة في صورة واجبات . وهذا اول مظهر مميّز للتشريع الاسلامي ،وهو انه مبدأ واجبات(1)وان الواجبات التي يقرها نوعان: واجبات نحو الله (الايمان الصحيح واداء الفروض الدينيّة) وواجبات نحو الاخوة في الدين ، وهذه الثانية قد فرضها الله ايضا ، نصا او استدلالا ، ومن ثم فلا فرق بين ذينك النوعين من الواجبات »(2) .

فمن هذه الزاوية ، اذن ، ينبغي ان تشطُب على مصطلح « حقوق » في « النظرية » المعروفة « بالحقوق » الطبيعية » .

وتبقى القضيّة ، وعلى هذا المستوى ، قضية اسميّة او ، يمكن ان تعالج من وجهة نظر هذا هو منطلقها .

غير أن هذا المخرج يبقى المخرج السهل من تلك المعضلة . وان املته علينا ظروف السرعة وعدم توفر الوسائل المتعددة التي يتطلبها التحقيق الدؤوب في اعماق هذه القضية ، فإنه ، وان كان مبرراً لهذه الاسباب ، لا يليق بالمحققين المدققين .

وتبقى امكانية التحقيق في هذه القضيّة مطلباً عملياً مرموقاً ـ وحتى وان لم نقم به نحن الآن .

أما نحن ، فلن نتوقف عند تلك الاطروحة السلبيّة بالنسبة للحقوق الطبيعية في الفكر الاسلامي لاسباب اكثر ايجابية . فإننا لن نتوقف لا عند هذه الاطروحة ولا عند أسانيدها لأنّها ، أولاً ، تمنعنا عن التنقيب والاستقصاء سعياً وراء تحقيق علمي في هذه القضية الكبرى ، وثانياً ، لأننا وبالصدفة ، وقعنا على ما يدل على وجود حق طبيعي واحد على الأقل في الاسلام نعني ، حق الدفاع عن النفس(3) .

ثم، إن نسى فلن ننسى الحجة بالقدوة أو بالمثل ونكاد نقول «الصالح» ذلك انه كما في الاسلام ، ومن وجهة نظر معينة او اعتبار محدد ، هنالك نفي للحقوق الطبيعية دينيّاً ، كذلك في المسيحيّة .

« والانسان لا يتولى مسؤولية إلاّ بأمر الله »(4) .

« لا يأخذ احدٌ هذه الوظيفة بنفسه(5) »

« يوظفك الروح فتوظف المستحيل »(6)

---

(1) راجع كذلك محمد ضياء الدين الريّس ، النظريات السياسيّة الاسلامية ، ص237 .

(2) هاملتون جب ، دراسات في الحضارة الاسلامية ، ترجمة احسان عباس ومحمد نجم ومحمود زايد ، دار العلم للملايين ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1974 ، ص262-263(التوكيد لنا) .

(3) بقلم عبد المتعال الصيداوي ، الطبعة الثانية ، دار الثقافة العربية للطباعة ص65 .

(4) المطران جورج خضر ، « اعجوبة الروح والشورى » ، النهار ، الاحد30 آب سنة 1981 ، ص1 .

(5) عبرانيين4:5 يقتبسها المطران خضر ، في المرجع ذاته .

(6) المطران خضر ، المرجع المذكور ، ص13 .

ب ـ الايمان بها والعمل بوحيها

ودق ذاك الدليل جرسا لدينا مبشراً بالنجاح لانه زكّى دليلاً سابقاً كنا قد عثرنا عليه في كتاب حرية الفكر في الاسلام . ويرجع الدليلان الى مصدر واحد :

« وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم . ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين . واقتلوهم حيث ثقفتموهم[1] . واخرجوهم من حيث اخرجوكم والفتنة اشد من القتل . ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين »[2] .

هذا هو حق الدفاع عن النفس . وهذا دليل قاطع وموثوق على اعتراف الاسلام به .

يبقى لوضعه في اطاره الصحيح ان يتعقب الباحث المهتم مفهوم القتال والشروط التي ترافقه والتحفظات التي توضع على ممارسته وما يتكشف عنه البحث مما له علاقة بهذا الحق .

ولا فرق عندنا فيما اذا تكلم الاسلام أم لم يتكلم عن هذا الحق بلغة الحقوق الطبيعية . هذا أمر ثانوي . ولا نريد ان ندخل ببحث مسائل اسمية . المهم هو الواقع : مقوماته وعناصره المختلفة وتركيبها ، وأهمية النتائج التي يستتبعها اجتماعياً وسياسياً .

وبالنسبة لهذه القضايا والاعتبارات يصبح ثانويا كذلك ، وفي اطار تفهم فكرة الحقوق الطبيعية في الاسلام ، اسلوب الاسلام في الدعوة اليها وطريقته في الدفاع عنها ومفهومه لاهداف هذا الدفاع وللمهمات السياسية او الحضارية التي يقوم بها او تترتب عليه وعلى الاقتناع باصالتها .

ج ـ الامام علي[3] والاطار العام للحق الطبيعي

يهمنا هذا النص لأكثر من غاية . اهمها في هذا السياق الاطار الحضاري لحق طبيعي . وقد تعرضنا لهذا الاطار العام في الفصل الأول من هذه الدراسات[4]

1 ـ نصٌ مختار

« اجعل نفسك ميزانا في ما بينك وبين غيرك ، فاحبب لغيرك ما تحب لنفسك ، واكره له ما تكره لها ، ولا تظلم كما لا تحب ان تظلم ، واحسن كما تحب ان يحسن اليك ، واستقبح من نفسك ما تستقبحه

---

(1) التوكيدان لنا ـ راجع كذلك الحوادث ، العدد 1204 الجمعة 30 تشرين الثاني ، 1979 ، ص 214 . سورة البقرة ، الأيات 190 ، 191 ، 192، 193 .

(2) المرجع ذاته .

(3) في مقتبس عنه لجريدة النهار . الاحد 11-2-1979 . النص بكامله .

(4) راجع كذلك هذه الدراسات ، الفصل الأول مقطع 13 .

من غيرك ، وأرض من الناس بما ترضاه لهم من نفسك » ولا تقل ما لا تعلم وان قل ما تعلم ، ولا تقل ما لا تحب ان يقال لك ، واعلم ان الاعجاب ضد الصواب ، وآفة الالباب ، فاسع في كدحك ، ولا تكن خازنا لغيرك ، « واعلم انك انما خلقت للآخرة لا للدنيا ، وللفناء لا للبقاء ، وللموت لا للحياة » ، واكرم نفسك عن كل دنية وان ساقتك الى الرغائب ، فانك لن تعتاض بما تبذل من نفسك عوضاً ، « ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً » .

الامام علي

II ـ الحرية :

« ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً »

هذا هو الحق الذي نقصد ، أي الحرية . وهذا هو بعد حضاري من ابعادها ، كما عبر عنها الامام ، وهو تعبير ينسجم مع الموقف الاسلامي عامة . ونذهب ابعد من ذلك فنقول انه ينسجم كذلك والموقف المسيحي احتمالا . انه ، وابعد في التعميم ، موقف الدين من الانسان وعلى الخصوص مما عرف بتاريخ السياسة بالحقوق الطبيعية .

فالحقوق الطبيعية ، في أصلها ، تاريخيا ، هي حقوق تلازم الانسان بفضل طبيعته بفضل كونه مخلوقاً ، أراده الخالق ، يختلف بطبيعته ، مثلا ، عن سائر مخلوقات الكون . وبهذا المعنى لا يصح الفصل بينها وبينه . فما صنعه الله ـ وهو امهر وافضل الفنانين[1] ـ لا يصح ان يعبث به انسان ، حاكماً كان هذا الانسان ام محكوماً[2] . وهذا العبث ، بحكم معطياته ، واذا ما حصل ، يبقى عملية تشويهية لمحتويات الكون ـ هذا على افضل احتمال .

وترجع اهم مقومات هذه النظرة الى الكون والانسان ـ الى الفكر الاغريقي . كان للطبيعة في نظرهم ، لأنها من صنع فنان ماهر ، حرمة ينبغي احترامها . وهكذا عندما واجه افلاطون مسألة الدفاع عن العدالة ضد السفسطائيين لم يجد ، في الدفاع عنها دفاعاً مفحماً ، ابلغ وأقوى من ان يصورها طبيعية . هذا مغزى كتابه **الجمهورية** على ما نفهمه .

والنظرية الغائية للكون ، وتشترك في هذه النظرة الاغريقية القديمة والعصور الوسطى التي سيطرت عليها النظرية الدينية[3] ، وبعض المدارس الحديثة والمعاصرة ،

---

(1) هذا على اقل تعديل . اذ تقوى الحجة عندما يكون صانعها ـ كما في المقتبس المدروس ، هو الخالق الله .

(2) هذا لترتبط النظرة العامة الى الكون والعالم بالنظرية السياسية

(3) ويشترك في هذه الصفة الاسلام والمسيحية . راجع كذلك : « إن الله وهب الانسان الحقوق الثابتة له » .
Canor Rotet Coleman, Reflections BBC. London,

تمنح الطبيعة ، بما فيها الانسان ، حرمة تستحق الاحترام . اذا كانت الطبيعة بمجملها ، كما هي محتوياتها ، تستهدف خدمة غاية هي ، وبفضل صنعها من قبل امهر الفنانين ، افضل الغايات ، تصبح الحرتقة بها او عليها عملية غير مرغوب بها .

ان تذهب ، اذن ، الى أن شيئاً هو طبيعي لهو أن نذهب الى انه افضل[1] المعقول . وبالتالي يصبح احترامه من واجب الفاهمين .

واذا تساءل احد النقاد عن عدم نشوء فكرة الحقوق الطبيعية في العصور القديمة والوسيطة بالرغم من توفر الشروط السابق ذكرها لنشوئها ، فقد وُجه تفكيرنا ، لتفسير هذا القصور ـ اذا قصورا كان ـ الى محدودية الاعتبارات التي ذكرناها . انها تعتبر شروطا ملائمة ـ ولا نقول ضرورية ـ لنشوء فكرة الحقوق الطبيعية . غير أنها ليست بكافية وحدها لذلك النشوء .

يهمنا هنا أن نقدم مقدار دعمها لفكرة الطبيعي ـ فكرة تستحق الاحترام فكرياً وعملياً .

أما الحقوق الطبيعية فكانت تلك الاعتبارات مشجعة على نشوئها . ومع هذه الاعتبارات المشجعة سادت التفكير الاغريقي السياسي اعتبارات معاندة لها . ويهمنا منها ذكر التركيب العضوي للمجتمع .

وهذا يذكرنا بدوره بغياب فكرة كانت ضرورية لنشوء الحقوق الطبيعية، نعني فكرة الفردانية . فالتهيئة التاريخية للحقوق الطبيعية كان عليها ان تتخلص تماما او على الأقل ان تعدّل في فكرة عضوية المجتمع . كما كان عليها أن تنتظر، مع ما كان عليها أن تنتظره، ظهور وتطور فكرة الفرادنية .

وتأتي نصيحة الامام علي : « ولا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً ». في اطار هذا الاطار الحضاري العام .

فعنصراها الايجابيان هما : اولا التوكيد على الحرية ، وثانياً ، صفتها هبة سماوية ـ لا هبة عفوية وبل عن سابق تصور وتصميم في اطار تخطيط شامل وعام يحتضن الكون بأسره .

ومن هنا يصبح سوء استعمالها وممارستها خطأ وخطيئة معاً : خطأ انسانياً ، التنازل

---

(1) وهذا التفضيل هو جزء لا يتجزأ من مقومات النظرة الغائية للكون ـ النظرة التي سادت العُصُور القديمة ثم اندمجت بانسجام وتوافق كبيرين لتسود العُصُور الوسطى بلا منازع . وحتى في العُصُور الحديثة ، حيث تتصادم مع معطيات وتيارات كثيرة ذات شأن ، يظل لها بعض الرونق والكثير من الشعبية .

عن حق طبيعي ، وخطيئة دينية ، التصرف ضد ارادة الله في خلقه .

وتجدر الاشارة ههنا الى أن النصيحة هذه تأتي في اطار حضاري يضع الانسان وجها لوجه امام الالزام . ان الله اراد ذلك ـ اي الحرية ـ للانسان وعليه ، فعليه ان يكون حراً .

وتختلف الصورة اختلافاً جوهرياً من زاوية الالتزام . غير أن تفصيل هذا الاختلاف يخرج عن نطاق هذه الدراسات(1) .

III ـ نصيحتان

ننتقل الى وصية منهجية مفيدة جداً ـ بمعنى أنها تضمن من الانزلاق الى ، وتجنب الانسان الوقوع في ، الخطأ :

« ولا تقل ما لا تعلم ، وان قل ما تعلم » .

ثم تجدر الاشارة الى نصيحة ثانية تصدق وخصوصاً في الطلاب ، وجميع الناس هم في هيكل للمعرفة والحقيقة .

« فاسع في كدحك ولا تكن خازناً لغيرك » .

ويقع الامام ، بعد هذه النصائح البالغة الأهمية والصحيحة ، في فخ التشريع حيث يقول :

« واعلم أنك إنما خلقت للآخرة لا للدنيا ، وللفناء لا للبقاء وللموت لا للحياة » .

غير أن لهذا التشريع مبرراته : اثنان منها يهمنا أن نشير اليهما . الأول ، ان هذا التشريع مقدمة لمطلب انساني : « أكرم نفسك عن كل دنيّة » . والثاني ، انه تعبير عن حضارة العصر . ومع ذلك يبقى تشريعاً منهجياً لا تستسيغه الحضارة الالتزامية . ثم أن الحضارة الالتزامية تحتاط لما يشوب المقتبس التالي :

« واعلم ان الاعجاب ضد الصواب وآفة الالباب » .

ليس هذا بحكم الضرورة . وبامكان المنهجية المؤتمنة والمدروسة ان تحتاط ضد هذه الشوائب . واذا عجز من يمارسها عن ذلك فانه يقع في فخ التفسير الايديولوجي .

IV ـ القاعدة الذهبية

ونأتي أخيراً الى نص القاعدة الذهبية كما وردت في هذا النص :

« اجعل نفسك ميزانا في ما بينك وبين غيرك ، فاحبب لغيرك ما تحب لنفسك ، واكره له ما تكره لها ، ولا تظلم كما لا تحب أن تظلم ، وأحسن كما تحب أن يحسن اليك ، واستقبح من نفسك ما تستقبحه

(1) راجع كذلك الدكتور ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1980 .

من غيرك ، وارض من الناس ما ترضاه لهم من نفسك » .

هذا تعبير لمبدأ هام وقديم عرفه تاريخ الانسانية المتحضرّ، «الانسان مقياس الأشياء» . بمعنى محدود من معانيه ، هذا صحيح . ولكن ، وبمعزل عن التحديد العملي والعلمي لهذا المعنى ، يساء استعمال هذا المبدأ اساءة تترتب عليها نتائج غير متحضرة للحضارة الانسانية . وأول من اساء الى هذا المبدأ السفسطائيون . فمهمة القائمين على الحضارة الانسانية وعلى الاصيل من مقوماتها على الأخص ، وبغية تحاشي هذه الاساءات ، هي تحديد المعنى الدقيق والواعي لهذا المبدأ .

وهكذا تبرز المنهجية عنصراً لا ينفصل عن المحاولة الانسانية الواعية للدفاع عن الحضارة الانسانية الاصيلة .

يبقى ان تدعم نصيحة الامام السابقة القيم الانسانية التي يفترضها لها ـ ويبقى الالتزام بها الضمانة الأقوى للاعتراف بها ، ولتبنيها ، ولممارستها الممارسة المسؤولة . وتبرز قيمة هذا التسييج للنصيحة المذكورة في اطار ما سبق وذكرناه بخصوص الحرية . فاذا كان الانسان حراً ، كما يريده الامام ان يكون ، فسيتبع هذا الاقرار له بحقه باساءة هذه الحرية وبالتالي بامكانية مخالفة القيم الانسانية التي يفترض الامام .

د ـ مقدمات اسلاميّة

صح أن الالتزامية فلسفة اجتماعية جديدة . ولكنه صح كذلك اننا نجد لها مقدّمات تاريخية كثيرة .

1 ـ إبن تيميّة :

« لكن إبن تيميّة لم يكن يقصد دولة المماليك وحدها ، بل كان يفكر على نطاق أوسع ، معتبرا ان الحكم في اي دولة اسلامية يجب ان لا يحصر في يد اي فئة خاصة ، اذ يجب ان **يكون لمتطلبات العدل والوحدة الاسلامية على** متطلبات اي روابط طبيعية، كالصداقة او العصبية القبلية او أواصر الرحم »(1) .

وفي ذلك يقول :

« فيجب على كل من ولي شيئا من امر المسلمين . . . ان يستعمل فيما تحت يده في كل موضع أصلح من يقدر عليه . . . فان عدل عن الاحق الاصلح الى غيره ، لاجل قرابة بينهما ، او ولاية علاقة او صداقة ، او موافقة في بلد او مذهب او طريقة او جنس كالعربية والفارسية والتركية والرومية ، او لرشوة يأخذها منه من مال او منفعة او غير ذلك من الاسباب ، او لضغن في قلبه على الأحق ، او عداوة بينهما ، **فقد خان الله ورسوله والمؤمنين** »(2) .

---

(1) البرت حوراني،الفكر العربي في عصر النهضة1798-1939، دار النهار للنشر بيروت، تاريخ ؟ ص35(التوكيدات لنا)

(2) ابن تيمية ، السياسة الشرعية (التوكيدات لنا)

وانك لترى من هذا المقتبس الدعوة الى المعاملة العادلة ـ ارادة الله .

II ـ أحمد لطفي السيد

ومن جملة المقدمات التاريخية للالتزامية ما ورثه احمد لطفي المتولي عن ارسطو على رأي الاستاذ البرت حوراني .

وسيأتي فيما بعد (1) ، دور معالجتنا لهذه المقدمة المزدوجة .

هـ ـ : ابن خلدون (1333 - 1406) .

كان متنبها كابن تيمية الى تحدي البدو للحياة الحضرية والمتمدنة .

« غير ان ابن خلدون كان يعتقد ايضا ان لهم دورا اخر يقومون به . فهم ، اذ يهدمون العمران يبنون الدول . وقد شغلته ايضا مسألة اخرى ، ربما تفرد بها بين مفكري الاسلام ، هي مسألة كيفية الاستيلاء على الحكم والاحتفاظ به ، والتغييرات التي تطرأ عليه ، وثمرة الحكم الصالح التي هي العمران او حياة المدن . فهو يعترف كل الاعتراف بالدور الجوهري الذي يلعبه الخير العام والشريعة الالهية في الحفاظ على استقرار الدول وازدهارها ، الا انه يعتقد بضرورة عنصر اخر لنشوء الدول ، هو عنصر التضامن الطبيعي ، القائم على اواصر الدم او على شيء مماثل لها ، والمستهدف استلام الحكم ، وهو ما يسميه بالعصبية التي هي اقوى لدى البدو منها في اي مجتمع بشري اخر . فالعصبية ، كفكرة مجردة ، قد تكون النقيض لمفهوم الخير العام المستمد من الشريعة المنزلة . لكن ابن خلدون كان يرى ان لا امكانية لنشوء الدول المستقرة ما لم يتضافر الخير العام والشريعة مع العصبية بشكل من الاشكال ، وان هذا التضافر قد يتم على مختلف الوجوه . وعلى هذا اقام سلما لأنواع السلطة ، يتدرج من « الملك الطبيعي » القائم على العصبية والمستهدف خير الحاكم ، مروراً « بالملك السياسي » المسترشد بالنظر العقلي والمعتمد مبادىء العدل الطبيعي لتحقيق خير الحاكم او خير المحكومين ، ثم ينتهي بالدولة القائمة على مبدأ الشريعة الالهية المنزلة المستهدفة تأمين المصالح الأخروية والدنيوية معا (2) . وهذا النوع الاخير هو اعلى ما يمكن تحقيقه من انواع الدولة ، ما دامت « مدينة الحكماء الفاضلة (3) نادرة (4) وبعيدة الوقوع » (5)

يذهب ابن خلدون الى اننا ينبغي ان لا نقمع الميول والصلات الطبيعية ، اذ تبقى هذه من اسس الاجتماع والشروط الضرورية « للاستقرار » . ففي جميع الدول التي تدوم تتوفر شروط التوجيه الديني والتبصر العقلي في عمليات الترويض للميول الطبيعية والصلات الطبيعية .

وربما كان قيام العمران ونشوء الامم مرتبطاً ، تاريخياً وتفسيراً ، بتناغم وتناسق

---

(1) راجع المقطع 12 ـ د. احمد لطفي السيد ، من هذا الفصل .
(2) ابن خلدون ، المقدمة ، ج 1 ، ص 344 .
(3) اشارة الى كتاب الفارابي المدينة الفاضلة
(4) ابن خلدون ، المقدمة ، ج 2 ، ص 127 .
(5) البرت حوراني ، الفكر العربي . . . ، ص 36-37 .

ذلك المثلث من الاعتبارات : الميول الطبيعية والصلات، والتوجيهات الدينية، والتبصر العقلي .

وهل يمكن أن لا تكون الحياة والرغبة في البقاء من عداد الميول المشروعة ـ الميول التي تكون بداية المجتمع ؟

فاذا كانت كان لك ، في تفكير ابن خلدون ، موطىء قدم تتحرك منه للتفتيش عن « حقوق طبيعية » .

ويقول هذا الاستنتاج عندما نقترب اليه من مقترب آخر ـ دورية التاريخ ـ بنص ابن خلدون لها ـ فسلم ابن خلدون لأنواع الحكم ، واعتقاده بأن هذه الأنواع « مترابطة نشوئياً (أي تاريخياً) ومنطقياً : بمعنى أن « الواحد منها ينزع الى النشوء عن الآخر بتعاقب منتظم »(1) يذكرنا بما عرف بدورية التاريخ .

فالنوع الأول ، السلطة الملكية ، تنشأ بادىء الامر ، بحكم الضرورة : اذ على الناس ان يتعاونوا ليعيشوا . هذا هو بالضبط ما عرف ، تقليدياً ، بحق الحياة . ويصبغه ، كما هو طبيعي ، ابن خلدون بمعطيات الحضارة التي عرف . فلا يمكن الناس ، حسب رأيه ، التعاون ، بغية الحفاظ على عيشهم ، الا اذا كبتوا ميولهم الانانية . هذا اعمال للعقل ـ التبصر العقلي . وهذه الحياة التعاونية ، في رأيه ، تنشأ ، بطبيعة الحال على يد فئة وحدتها العصبية اي « التضافر واستماتة كل واحد دون صاحبه »(2) .

هذا من جهة ومن جهة ثانية يمكن أن تتخلص دولة من دورية التاريخ بادخال الشريعة الدينية التي اتى بها الانبياء على المعطيات الطبيعية والتوجيهات العقلية المتوفرة في الملك السياسي . وهذا العامل الجديد ، الشريعة الدينية ، على الرغم من أنه لا ينشيء الدولة ، فانه يقويها ويخرجها من تعاقب الدورية التاريخية ـ اذا أضيف الى عصبية موجودة من قبل ، اذ يمدها بالقوة الضرورية لتأسيس دولة مستقرة وثابتة . « فالعرب مثلا ، ما عظم ملكهم وقوى سلطانهم » الا بعد أن « قيد لهم الدين امر السياسة بالشريعة وأحكامها(3) وقد تخلق هذه الاخيرة عصبية من نوع جديد تحل محل العصبية الطبيعية التي أدت طبيعياً الى نشوء الدولة .

ففي « عصبية » ابن خلدون تكمن ، حسب تقديرنا ، بذور نظرية في الحقوق الطبيعية ـ على الأقل يكمن حق الحياة والرغبة في البقاء وبالتالي حق الدفاع عن النفس .

---

(1) البرت حوراني ، المرجع المذكور ، ص37 .
(2) ابن خلدون ، المقدمة ، ج1 ، ص278 .
(3) المرجع ذاته ، ج1 ، 275 .

والا فلماذا الاصرار على « الاستقرار السياسي » و « العمران » و « الديمومة » . وكيفية التخلص من دورية التاريخ ـ اي امكانية الفناء من قبل نوع معين من الحكم في نوع آخر ـ قد يكون افضل حيناً ، ولكنه لا بد أن يكون اسوأ حيناً آخر من البديل الذي يتقمصه .

طبعاً هنالك فوارق كثيرة في الاطار الحضاري وفي صيغة الحقوق هذه وفي طريقة استكشاف مهماتها والمسؤوليات التي تترتب عليها بين السياق الغربي حيث اشتهرت الحقوق الطبيعية والسياق العربي ، أو على الأخص الاسلامي حيث قلما ورد لها ذكر .

وقد خفت صورتها في هذا الاطار الثاني الى حد خيل لبعضهم معه انها غير موجودة .

اننا نذهب الى أنها هناك . وتلعب دوراً ، او أكثر لا يصح التغاضي عنه . غير ان تفصيل كل ذلك يتطلب مناسبات أكثر مناسبة .

همنا الآن ان نبينّ وجودها . وقد تبين .

وتبينت معه كذلك ومضات من ادوارها المتعددة . وهذا اكثر مما نطمح اليه في هذا السياق ـ سياق هذه الدراسات .

و ـ الخلافة :

لا بد لدارس الحقوق الطبيعية في الاسلام من معالجة الخلافة ، لأنها كانت ذات عامل على هذا الموضوع .

I ـ الماوردي :

« انها ضرورة مستمدة بالاحرى من الشرع[1] لا من العقل . فالقرآن يفرض على الناس طاعة اولي الامر منهم[2] . وهذا يستلزم وجود من يخلف النبي في حراسة الدين وسياسة الدنيا ، مما يجعل مهام الخليفة دينية وسياسية على حد سواء »[3] .

وما لبث أن أصبح الخلاف بين الخليفة العباسي والامير التركي امراً واقعاً وتاريخياً ـ الامر الذي ، ان دل على شيء ، فهو يدل على انقسام السلطة بينهما . وهكذا تخطى التاريخ هذه النظرية . وزاد في ظهور هذا الانقسام انتقال الحكم من بغداد الى عواصم اخرى . وبعدما دمر المغول بغداد في منتصف القرن الثالث عشر انتقل الخليفة الى بلاط

(1) الماوردي ، الاحكام السلطانية ، ص3 وما بعدها .
(2) القرآن ، سورة4 ، اية 58 .
(3) البرت حوراني ، المرجع المذكور ، ص22 .

المماليك في مصر . وقلت هيبته وسلطته فأصبح ظلا للخليفة . ومن يدري كم كان عدد الفقهاء الذين كانوا على استعداد للاعتراف بحقوقه خليفة وهو على ما هو عليه من الضعف .

وتغيّرت مع هذا الانتقال تركيبات المجتمعات السياسية ومعها مؤسساتها . وباعد هذا التغيّر بين هذه والخلافة . فالحكم في دولة المماليك مثلاً كان يخضع للعسكرية . وهذه كان همها الأول ، وقد استولت على الحكم بالقوة ، ان تحافظ عليه كيفما اتفق وبأي ثمن مما يذكرنا ـ طلاب النظرية السياسية بأمير مكيافللي ـ قبل ان يتمخض التاريخ بمكيافللي وصيغته لنظريته[1] ـ وكذلك اهتمت هذه الفئة العسكرية ، وقوامها السلطان ومحاسبيه ، بتقوية الجيش ومراقبة الموظفين . وأصبحت الرابطة بين افراد هذه الفئة ـ على الأغلب ـ المصلحة المشتركة وربما روابط اللغة . فعفى هكذا الزمن على عصبية ابن خلدون من جهة وعلى مفهوم الشريعة الاسلامية الحقيقي من جهة أخرى ، اذ كانت الأوامر التي تصدر عن السلطان ، ويسهر على تنفيذها بنفسه او بواسطة حكامه ، ويستمدها من اعتبارات مصلحة الدولة ، « حق الدولة في البقاء »[2] هي التي تقوم مقام الشرائع التي تدبر على ضوئها مصالح الدولة .

وهكذا أصبح الخليفة موظفاً في بلاط السلطان ـ مع أنه كان يعتبر دعامة معنوية له . وأصبحت عملية البيعة كما عملية التنصيب من قبل الخليفة للسلطان ، من زخرفات الحكم . ولم يكن مصير العلماء وما يمثلونه بأفضل من مصير الخليفة ـ هذا بالرغم مما يذهب اليه المؤرخ العلامة الاوست من انهم بقوا زعماء الاتجاه الشعبي في مصر وسوريا ـ الاتجاه المعادي للطبقة العسكرية التركية او القانونية »[3] .

ونقع هنا على دليل آخر ، اذا افتقرنا الى الدليل ، على ان القوة تخلق الشرعية ـ ولو بتؤدة وعلى مهل .

هكذا يصف الاستاذ البرت حوراني هذه الحالة :

« اثارت هذه التقلبات مجدداً مسألة السلطة بكاملها . فما صح على الخلافة في أنها كانت واحدة ، مبدئيا على الاقل ، وعالمية ؛ قائمة على مساواة رسمية في الحقوق والوجبات بين جميع المؤمنين ، ومن ان صاحبها كان ، بادعائه الشخصي وباعتراف الجميع ، خلفة للنبي في وظيفته السياسية يمارسها وفقا

---

(1) مكيافللي ـ الأمير .

(2) راجع تفصيل لهذا المفهوم في المنهجية والسياسة . للمؤلف ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1978 .

(3) أ ـ حوراني ، المرجع المذكور ، ص 24 .
ب ـ Essai sur Taki-d-Din Ahmad

للشريعة ، لمّ يعد ليصح على السلاطين الذين استولوا على سلطته فيا بعد . فقد كان حكمهم محصورا في بقعة محدودة . ومع ان حدودها كانت قائمة بمقتضى الواقع فقط ـ اذ لم يكن هناك حدود تفصل حقوقياً بين دولة اسلامية واخرى ـ ومع ان المماليك كانوا ، باحتفاظهم بالخليفة في بلاطهم ، يبررون مسبقاً ما قد يقومون به من فتوحات ، فانه لم يكن بوسعهم ، ولا بوسع سواهم من حكام ذلك الزمان ، الادعاء بأنهم كانوا يحكمون الامة جمعاء . ثم ان السلطة السياسية كانت في حوزة فريق عرفي واحد يعتمد في بقائه في الحكم على تعاون ابناء عرقه (1) . نعم كان السلطان لا يتولى السلطة رسمياً ما لم ينصبه الخليفة ، الا انه لم يكن خافياً على احد ان توليه الفعلي كان بالاستيلاء او بالوراثة ، لا بالطريقة الشرعية المعتبرة لدى الفقهاء ، وهي الاختيار من قبل اهل الشورى او من قبل الخليفة السابق . وكانت الشريعة وقضاتها يتمتعون كذلك بالاحترام ، الا انه كان يقوم الى جانب الشريعة الاحكام والمراسيم الصادرة عن السلطان ، يطبقها هو بنفسه او بواسطة موظفيه وهم بحضرته في الديوان ، مما كان من شأنه ان يجعل من الشريعة مبدأ سلبياً لا غير ، أي امراً على الحاكم ان لا يخالفه ، لا امرا يوجه سلوكه . اما هدف السلطان الايجابي ، فكان استمرار سلطته وتدعيمها وممارستها ،على ضوء العدل الطبيعي (2) او مصلحة الدولة ، لتنظيم طبقات المجتمع المختلفة » (3) .

وجاءت النظرية السياسية ، على لسان الماوردي ، لتستوعب هذه الضرورات والمتغيرات . فقالت بفكرة التفويض . القصد من هذه الفكرة صون الاساس الشرعي والخلقي للحكم فيخرج من «الفساد الى الصحة ومن الحظر الى الاباحة » (4)

ومما يبين ضعف هذه الفكرة ان التفويض يمكن ان يتم من قبل الخليفة اما اختيارا واما اضطراراً . على كل ، كان على الامير ان يظهر مقابل هذا التفويض ، اختيارياً كان او اضطرارياً ، الطاعة للخليفة والورع ويحافظ على الشريعة ويطبق اصولها المالية . وكان عليه ان يحكم نيابة عن الخليفة الذي يحتفظ « بوظائفه السياسية والادارية ، حتى لو لم يمارسها بنفسه (5) فعلياً .

وعلى هشاشتها فلم تصمد نظرية التفويض هذه امام الاحداث . فقد جاء يوم اصبح معه القول : « ان السلطان يستمد سلطته من الخليفة » من الامور التي يصعب هضمها » ذلك عندما اتضح ان « السلطان هو الذي كان ، في واقع الامر ، ينصب الخليفة ويخلعه » .

(1) ابن خلدون ، المقدمة .
(2) ماذا عساه يكون ، غير الاستغناء عن الشريعة .
(3) ألبرت حوراني ، المرجع المذكور سابقا ، ص24-25 .
(4) الماوردي ، الاحكام السلطانية ، ص32 ، يقتبسها كذلك المرجع السابق ذاته .
(5) المرجع ذاته ، ص25-26 .

II ـ الغزالي

عندها اصبح المهم ان يكون هناك «امام مطاع» وفي هذا ما فيه من الواقعية . وقد نتلمس طريقنا اليها ، وان اقوالا مبعثرة ، لا نظرية متكاملة في كتابات الغزالي . الامام واجب لأن نظام الدين واجب ، في رأيه . ولا يحصل نظام الدين الا بنظام الدنيا الذي يتكفل ببقاء الحياة وسلامة الحاجات الضرورية فيها وتوفر ما يسد تلك الحاجات .

وبعد ان كانت تولية هذا الامام تقليديا تصدر اما عن النبي واما عن الامام السالف ، فقد افتى الغزالي بثالثة : « التفويض من رجل ذي شوكة » .

وتطورت فكرة التفويض فدخلت مرحلة أخرى ـ لقد أصبح بالامكان الاستغناء عنها استغناءاً تاماً ـ أصبح بامكان الامام تولية نفسه ـ وذلك بقطع النظر عما اذا كان حائزاً على المؤهلات الضرورية لقيامه بمهمات ذلك المركز أم كان يفتقر اليها . على انه ، عندها ، ينبغي ان يكون مستعداً لاستفتاء العلماء في القيام بوظيفته .

يهمنا من كل ذلك وفي معرض البحث في الحقوق الطبيعية ، هل تصح الثورة عليه ؟ هل يجوز خلعه ؟

يجيب الغزالي على ذلك . لا يجوز خلعه الا اذا كان ذلك ممكناً دون التورط في الفتنة او الحرب الاهلية .

وهكذا فالامامة ، في رأيه ، وهي ضرورية للمجتمع والدين كما اسلفنا ، ولأن الضرورات تبيح المحظورات ، هي خير من الحرب الأهلية : « تشتيت الاراء » أو اثارة الفتنة .

هذا فيما يتعلق بالوجه الديني من السلطة . ولكنه يصح كذلك وللاعتبارات ذاتها ، على الحكم المدني كذلك .

« فأي حاكم ، مهما كان مصدر سلطته ، خير من الفوضى . نعم ، على الامام أن يحاول اقامة العدل الطبيعي بحيث لا يخالف الشريعة (وقد وضع الغزالي نفسه كتاباً في « نصيحة الملوك ») ، ولكن حتى لو لم يعدل ، فلا يجوز خلعه اذا كان في « منازعته اثارة الفتن »[1] او خوفاً من « اضطراب الأمور »[2] .

وهكذا ينفي الغزالي حق الثورة اذا كانت هذه الثورة تؤدي الى اثارة الفتنة . ولما كان

---

(1) أ ـ الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ، ص105 وما بعدها .
ب ـ البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص27 .

(2) أ ـ المرجع ذاته ، ص28 .
ب ـ بدر الدين ابن جمعة ، ص363-364 .

من المستبعد جدا أن تقوم ثورة بدون قتال وصراع داخلي ، فأصبح من الطبيعي السؤال : ماذا يبرر الالزام السياسي عندئذ ؟

في ظل الظلم والاستبدادية الالزام السياسي احد احتمالين او كلاهما معا .

أ ـ ان « الحاكم هو ظل الله على الأرض »(1) .

ب ـ ان ظلمه على سوئه ، يبقى اقل شراً من انهيار المجتمع .

وقد رأينا الاحتمالين في الفكر الديني المسيحي والفكر الديني المسلم .

وبقدر ما يصر على هذين الاحتمالين في تبرير الالزام السياسي بقدر ما تقل من زاوية هذا الاصرار ، قيمة الحقوق الطبيعية ومهماتها السياسية .

III ـ ابن تيميه

وبعد أن تلقح الفكر الاسلامي بالفلسفة الاغريقية حاولت جماعة من المسلمين ، « على ضوء نظرية عامة في الحكم والمجتمع ، ان يجيبوا عن هذه الأسئلة : ما هو الحاكم الشرعي للجماعة الاسلامية ، وماذا عليه ان يعمل ؟ » .

« انطلق الفلاسفة من العقيدة الاغريقية القائلة بأن هناك توافقاً جوهرياً بين الطبع البشري والمجتمع ، مما يجعل من المحال على الانسان ان يبلغ غايته الطبيعية الاوسط الجماعة ، وبأن الحياة الفاضلة هي حياة الفرد الذي يؤدي الوظيفة الخاصة به في الدولة الفاضلة . لذلك كانت الدولة ضرورة من ضرورات الطبيعة الانسانية » .

في الواقع لقد ذهب ارسطو ابعد من ذلك ـ ذهب الى حد اعتباره الدولة والدولة وحدها ، بالمقابلة مع الفرد ، والعائلة ، والقرية ، طبيعية . ولكن ليس من الثابت ان كتاب ارسطو في السياسة كان عندئذ قد تُرجم الى العربية .

المهم ان في اطار نظرية كهذه ، لم يكن من حاجة ومن باب اولى ، من فائدة ، من اللجوء الى فكرة الحقوق الطبيعية .

وكان من الطبيعي ان تتأثر النظرية بمؤلفات الاغريق ـ على ما بينهما من فوارق مهمة ـ ولم يتنصل المفكرون المسلمون من مسؤولية التوفيق بين هذه الفوارق .

وقام الفارابي(870-950) بمثل هذا العمل . وتصدى كذلك ابن سينا(980-1137) ولكن محاولتهما لا تدخل في صميم بحثنا .

ما يهمنا اكثر هنا هو ما قام به ابن تيمية(1263-1328) .

« جعل ابن تيمية من قوة الاكراه جوهر الحكم . اذ لا غنى للبشر عنها للعيش معا . وللحؤول

---

(1) أ ـ المرجع ذاته ، ص355 من القسم الأول .

ب ـ البرت حوراني ، المرجع المذكور ، ص 27

دون تفكك(1) عرى التضامن بينهم بفعل الأنانية الطبيعية . ولما كانت قوة الاكراه هذه ضرورة من ضرورات الحكم والمجتمع ، فانها تنشأ بفعل عملية استيلاء طبيعية يضفي عليها عقد التشارك طابع الشرعية . وللحاكم ، كحاكم ، أن يفرض واجب الطاعة على رعاياه . إذ أن الحاكم ، ولو كان ظالماً ، لخير من الفتنة وانحلال المجتمع(2) : « ادوا اليهم حقهم واسألوا الله حقكم (3) » .

وهكذا يبدو أن ابن تيمية كالغزالي وبدر الدين وابن جمعة(4)(1241-1333) قد خشي نتائج الدعوة الى الثورة ـ الفتنة وانحلال المجتمع ـ فاوصى بطاعة الحاكم حتى وان كان ظالما .

وتندثر هكذا ، او تكاد ، مفاعيل الحقوق الطبيعية الكلاسيكية ـ فمن هذه الزاوية تكون ليست بذات فائدة .

ويساعد على استنتاجنا هذا موقف آخر لابن تيمية يصح ان نسميه بنظريته في حق الدولة في البقاء »

« ان المبدأ المنظم للامة هو الشريعة . لذلك يجب أن تفي الشريعة بجميع اغراض الحياة والحكم . وهذا يعني انه ينبغي تجنب موقفين متطرفين : موقف الفقهاء المتزمتين القائلين بأن على الحاكم ان يسترشد بالشريعة وحدها ، مع انها كانت قد اتخذت ، في ذلك الحين شكلا متحجرا ، وموقف الحكام المدعين حق التقرير على ضوء الظروف ، والمعتبرين الشريعة مبدأ سلبياً لا غير ، من شأنه فقط أن يعينّ الحدود التي لا يجوز تخطيها . بين هذين الموقفين وقف ابن تيمية موقفاً وسطاً ، فقال ان مفهوم الشريعة يجب أن يتسع كي يشمل جميع الافعال المترتبة حتما على وظيفة الحاكم ، وصلاحية التقدير التي بدونها لا يستطيع الحاكم البقاء في الحكم ولا رعاية خير الامة . بذلك تعود الشريعة الى احتلال مركزها السابق كمبدأ موجه للحكم وللامة . وتوخيا لهذه الغاية ، دفع ابن تيمية بالمفهوم الحقوقي « للمصلحة العامة » في اتجاه جديد . لقد اعتبرت جميع المذاهب الفقهية السنّية الحكم العقلي بالقياس عنصراً من عناصر التأويل الشرعي الضروري . الا أن كلا منها رأى ضرورياً ايضا . . . لتوجيه هذه العملية . . . المصلحة العامة : فكما كان ما يبتغيه الله بشرائعه انما هو الخير العام ، توجب ان تكون المصلحة العامة معياراً لتفضيل تفسير معين دون بقية التفسيرات(5) » .

واذا كانت نظرية حق الدولة في البقاء تضرب الحقوق الطبيعية لمواطنيها عند الضرورة ، فان المصلحة العامة والشريعة تقومان بما كلفت الحقوق الطبيعية ان تقوم به من محاربة الظلم والاستبداد .

(1) البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص28 .

(2) المرجع ذاته ، ص32 .

(3) ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، ص29 . .

(4) وكان قد قال « ان الحاكم هو ظل الله على الأرض » حوراني ، المرجع المذكور ، ص27 . ابن جمعة لمؤلف ؟ قسم 1 ص 355 .

(5) البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص4 .

١٧ ـ ابن خلدون

ولا تختلف حالة الحقوق الطبيعية في ظل مفهوم الخلافة لدى ابن خلدون بالشيء الكثير عما سبق ذكره .

فالخلافة ، حسب ابن خلدون ، ليست من « عقائد الايمان » ، بل بالأحرى ، هي ، وعلى أفضل تعديل ، شأن من شؤون التنظيم الاجتماعي بغية تحقيق المصلحة العامة (1) .

بكلمات ثانية ، هي وسيلة لحماية الدين عبر تولي القيادة السياسية .

ولا تختلف ، سلطوياً ، عن أي نوع آخر من الملك . فمطلق ملك يقوم بهذين المهمتين : حماية الدين ، وتولي القيادة السياسية « له مثل ما لها من السلطة » .

توضع الموضوعة ذاتها بصيغة مخالفة . يبرر السلطة قيامها بحماية الدين وتوليها للقيادة السياسية .

وتقوم كالملك على آصرة الدم ـ آصرة نسب قريش(2) .

ومن منظار التاريخ ، تقبل هذه الأصرة بالتغير وحتى بالاضمحلال مقابل اواصر مغايرة .

« ان عصبية العرب ، التي انشأت اولا الدولة الاموية ثم الدولة العباسية ادت مع الزمن الى انشاء ملك كانت غايته مصلحة الاسلام في بادىء الامر ، ثم أصبحت فيما بعد المصلحة (الشخصية) الذاتية . وهذا الملك ادى بدوره الى تلاشي العصبية العربية(3) . ورأى ابن خلدون أيضاً أن الخلافة انما كانت في حقيقتها من نتاج العهد العربي للاسلام ، وان نشوء أنواع أخرى من العصبية قد أدى الى أنواع أخرى من الملك . . . ولما كانت العصبية الجديدة تركية في القسم الشرقي من العالم الاسلامي وبربرية في غربه ، وكان العلماء من أصل عربي بنوع خاص ، فليس بامكانهم ان يشتركوا في عملية الحكم(4) .

واذ لم تختلف حالة الحقوق الطبيعية في ظل مفهوم الخلافة لدى ابن خلدون ، الا بالشيء اليسير ، فان هذا اليسير على قلته يبقى كثير التأثير .

لقد ذهبنا في موضع مغاير من هذه الدراسات الى أن « عصبية » ابن خلدون رحم

---

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، ج3 ، ص39 .

(2) المرجع ذاته ، ج1 ، ص352 .

(3) المرجع ذاته ، ص364 وما بعدها .

(4) آ ـ المرجع ذاته ، ص401 وما بعدها .
ب ـ البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص39 .

خصب لنظرية في الحقوق الطبيعية . ينفسح المجال امامنا الآن لذكر خاصتين مهمتين من خاصيات تلك النظرية : واقعيتها ومرونتها .

ترتبط بالقوة وتتطور حسب معطيات التاريخ . وبلأي قليل يسير تحوّل مقولة بدر الدين ابن جمعة « نحن مع الفاتح »[1] لتقرأ : « نحن مع العصبية القادرة على الحكم » . وتستشرف هكذا المستقبل !

٧ ـ الزابدي

ويتطور ، او بالاحرى يتوضح ، مفهوم الخلافة على يد العلامة سيد مرتضى الزابدي(1732-1891) بطريقة يصح معها الاستغناء التام عن الحقوق الطبيعية امراً جد طبيعي . فهو يقول :

« ان الخلافة انما تنال بالاستحقاق ، اما السلطنة فبالقوة » .

واذا كان للخليفة ، فضلا عن الاستحقاق ، قوة وعصبية تدعمانه ، كان له ان يحكم ، والا وجب ان يحكم السلاطين والامراء باسمه »[2] .

فما قيمة البحث في نظرية الحقوق الطبيعية في ظل خلافة تستحق الخلافة .

« والواقع ان الخلافة لم تستمر ، بعد فتح المغول لبغداد ، الا بالاسم » ثم : احتل اصحاب السلطان الارض واختفى اسم الخلافة »[3] .

وهكذا تنتقل مهمات الحقوق الطبيعية ، اذا ما اتفق ان وجدت ، الى صعيد السلطان ولكن هنا ايضا لا تجد لها مستقرا .

فتعليقاً على قول الغزالي :

« ان السلطة الآن انما تتبع القوة »[4]

يقول الزابدي : والعصبية ايضا .

ولا يكتفي بهذا التعليق بل يذهب الى أبعد من ذلك « منوهاً بأن الحال كانت هكذا حتى قبل زمن الغزالي ، بل هكذا كانت منذ الأزل ، وفقاً لما ذهب اليه ابن خلدون في « مقدمته » ثم تمثل الزابدي على ذلك بفوز معاوية على علي[5] .

---

(1) ابن جمعة ، قسم1 ص355 .
(2) سيد مرتضى الزابدي ،
(3) المرجع ذاته ،
(4) الغزالي ، احياء علوم الدين ،
(5) أ ـ حوراني الرجع المذكور سابقاً ، ص43 .
ب ـ سيد مرتضى الزابدي ، ج4 ص122 .

فاذا كانت القوة هي المبرر لاستلام الحكم فقد ضاقت امامك فرص التمييز بين المشروع وغير المشروع من أنواع القوة . وربما التهى العلامة الزابدي ، كما التقليد بأكمله ، بالتمييز بين الخلافة والسلطان عن التمييز بين القوة المسوّغة والقوة غير المسوّغة .

وعلى الحالين تكاد تنعدم الحاجة ، في ظل هكذا نظرية ، الى حقوق طبيعية . هنا تقوم الخلافة بالمهمات التي تطلبها الفكر الكلاسيكي من الحقوق الطبيعية .

ومن هنا يصبح طبيعياً موقف الزابدي كما يبينه المقتبس التالي :

« ومع ان السلطان لم يكن خليفة ، فان الزابدي لم يلمح ولو تلميحا الى انه ليس على المسلمين واجب الولاء والاخلاص الديني له »(1) .

واذا كانت هذه حاله مع « الاخلاص الديني » فحالة كذلك ، ومن باب اولى ، بالنسبة الى « الاخلاص السياسي » .

VI ـ محمد ابو الهدى الصيادي :

كان هذا الشيخ عربياً من ولاية حلب . دافع عن حق السلطان في الخلافة ودعوة جميع المسلمين للالتفاف حول عرشه . وبهذا دفاع عن نص الدستور ـ دستور1876 ـ نعني النص : ان جلالة السلطان بوصفه خليفة أعلى هو حامي الدين الاسلامي »(2) .

يهمنا هنا رأيه في الخلافة لأنه من جهة يعبر عن النظرية الاسلامية الكلاسيكية ، ولأنه ذو محمل مهم على فكرة الحقوق الطبيعية .

« الخلافة عنده ضرورة ايمانية ، انتقلت شرعياً من ابي بكر الى العثمانيين ، والخليفة هو ظل الله على الأرض ومنفذ احكامه . ومن واجب جميع المسلمين ان يطيعوه وان يكونوا من الشاكرين اذا اصاب ومن الصابرين اذا اخطأ . وعليهم ، حتى اذا امرهم بمخالفة شرائع الله ، ان يلجأوا ، قبل عصيانه ، الى النصيحة والدعاء ، واثقين بأن الله أقوى منهم على تغييره »(3) .

وهكذا يفسح الصيادي مجالا للعصيان . غير أنه يشدد على أنه ينبغي ان يبقى العلاج الاخير . بالاحرى ، انه من الخطأ قولنا « يشدد » لأنه ، في الواقع ، يذكر هذا الاحتمال وكأنه لا قيمة عملية له . انه لا يهتم بتفصيل شروطه وتوضيحها وتبيان الطرق التي يمكن أن تحققها . هذا يشجعنا على القول انه شبه مقتنع بأن القضية ستجد حلها عبر

---

(1) البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص43 .

(2) الدستور 4 , 2 Dustur, 4, II V .

(3) محمد ابو الهدى الصيادي ، داعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد ، وكذلك تنوير الابصار ، المقدمة ، ص2-8 .

الطريق الاخرى ـ « ان الله اقوى منهم على تغييره » ، أي أن « النصيحة والدعاء » ستقدم ما يكفي من دواء .

وربما كان لهذا الميل عن متابعة فكرة العصيان باهتمام واضح ، ومتابعتها الى نتائجها المنطقية القصوى ـ بعض التأثير على موضوعة القائلين بعدم وجود نظرية للحقوق الطبيعية في الاسلام .

ز ـ الحق في الاعتراض على الحكم (الحرية السياسية)

يظهر أن هذا الحق هو حق معترف به في الفكر الاسلامي . بالاحرى انه « من الامور المعلومة في الدين بالضرورة وهو اشتراط الحرية في صحة الاسلام » . . .

« . . . وانما الحاكم في الدين فرد من الناس ، يصيب ويخطيء ، ولكل فرد من الناس **حق ارشاده وتقويمه** ، ولا حرج عليه اذا قام بهذا الحق ولا عقاب عليه فيه من حاكم او غيره »(1) .

سؤالنا هنا أي نوع من الحق ؟ هل هو حق طبيعي ام حق وضعي ام . . . ؟
وكما للفرد كذلك للاقلية حق في ذلك .

« وكذلك للاقلية حق الاعتراض على الأكثرية المناصرة للحكم القائم ، فلها من الحرية التامة في ذلك مثل ما للفرد سواء بسواء لأن الفرد(2) قد اكتسب هذا الحق على اساس ان الامة مصدر السلطات في الاسلام ، فله نصيب مما لها في ذلك لأنه فرد منها ، وكذلك الاقلية أفراد من الامة ، فيجب ان يكون لهم نصيب في ذلك ايضا »(3) .

غير أن لهذه الحرية ـ الحرية السياسية(4) ـ حق الاعتراض على الحكم حدودا .

من هذه الحدود اصرار صاحبها فيها حتى القتال لفرضها او تحقيقها ـ عندها يتجاوز حدوده ـ حدودها .

« ذكر العيني في شرحه على صحيح البخاري ان ابا حنيفة ذهب الى ان مانع الزكاة

---

(1) الصعيدي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص12 ، (التوكيد لنا)
الصعيدي ، المرجع المذكور سابقاً ، ص17 .

(2) أ ـ « فكان للفرد حق الاعتراض على الحكم حتى في عهد النبوة » ، وهو ما هو من اتصاله بالوحي السماوي ، وكون اغلب احكامه متلقاة عنه ، وكان الاعتراض على النبي صلى الله عليه وسلم من الافراد في بعض احكامه يتجاوز احياناً حق الاعتراض المقبول ، ويجاوزه الى الاتهام والطعن في الذمة (ص45).
ب ـ « وكان للفرد حق الاعتراض على الحكم في عهد الخلفاء الراشدين ايضا » (ص49) .

(3) عبد المتعال الصعيدي ، **حرية الفكر في الاسلام** . دار الثقافة العربية ، 49-50 .

(4) « لأن الحرية السياسية حق من الحقوق التي يجب الايمان بها ، وهي تقيد الحكم ولا تضره . وترى الناس تربية حرة كريمة ، تقطع الطريق امام من تسول نفسه له ان يسلك سبيل الطغيان في الحكم » ص50 .

لا يقتل ولا يقاتل ، بل تؤخذ الزكاة منه قهرا باليد لا بالسيف ، ولا يحل دمه الا اذا انتصب للقتال كما فعل ابو بكر مع مانعي الزكاة في خلافته لأنه لم يقاتلهم الا عندما انتصبوا لقتاله(1) . وتصح العبرة ذاتها في مقاتلة علي ابن ابي طالب للخوارج « فقاتلهم على استحلالهم الدماء والمخالفين لرأيهم ، ولم يقاتلهم على معارضته في الرأي »(2) .

ثم من هذه الحدود ضررها مباشرة ام غير مباشرة بالمصلحة العامة .

« ومن حق كل دولة (الاسلام دين ودولة معاً)(3) ان تقاتل في سبيل تحصيل ضرائبها ، لأنها لا يمكنها ان تقوم بالمصالح العامة للدولة الا بهذه الضرائب . على أن هؤلاء المانعين للزكاة انما ارادوا ان يعودوا الى جاهليتهم التي لم يكن لهم فيها دولة منظمة ، ليعيشوا بعد الاسلام فيما كانوا فيه من فوضى قبله ، فيأكل قويهم ضعيفهم ، ويعيثوا في الأرض فساداً ، ولا يمكن ان يقبل الاسلام عودتهم الى هذه الحالة ، والا ان يعطي لدولته حق استعمال القوة مع من يريد العودة اليها بالقوة »(4) .

ثم نقرأ في هذا المقتبس ـ الذي يمكن ان يظنه المطلع على نظرية التعاقد الاجتماعي مقطوعة من أدب ذلك التعاقد حيث تقوم الجاهلية مقام الحالة الطبيعية بجميع صفاتها التي يذكرها هذا المقتبس ، والاسلام بالعقد الاجتماعي والدولة الاسلامية ، بالحالة السياسية ـ نقرأ في هذا المقتبس حدا آخر لحدود الحرية السياسية في الاسلام . لا يحق للمسلم في هذه الدولة الاسلامية ان « يريد العودة » الى الجاهلية .

تعظم خطيئته في هذا عندما « يريد العودة اليها بالقوة » عندها « يعطي الاسلام لدولته حقاً باستعمال القوة » مع امثاله .

ح ـ حق الثورة .

في معرض تحليله لمخالفة معاوية حاكم ولاية الشام لبيعة علي يقول عبد المتعال الصعيدي :

« نعم ان معاوية بن ابي سفيان وأهل ولايته بالشام لم يوافقوا على هذه البيعة ، فلم يكن الاجماع عليها من جميع المسلمين كما كان الاجماع على خلافة ابي بكر وعمر وعثمان ، ولكن هذا لا يقدح في هذه البيعة ايضا ، لأن الشام كان قلة بين جميع الاقطار التي رضيت بها ، ويجب على القلة ان تخضع لما رضيت به كثرة الامة ، والا كانت باغية عليها ، وكانت آثمة يستباح قتالها ، ولو كان لها شبهة قد تخفف شيئاً من اثمها ، وقد تعذر به عند الله تعالى ، ولكن الدنيا لها احكامها والآخرة احكامها ، اذ لا يصح خروج

(1) المرجع ذاته ، ص58 .
(2) المرجع ذاته ، ص58 .
(3) المرجع ذاته ، ص57 .
(4) المرجع ذاته ، ص58 .

القلة على الكثرة لمجرد شبهة من غير أن يكون هناك ظلم صريح ، او معصية صريحة للخالق لا يصح معها طاعة المخلوق »(1) .

نترك جانبا الاشارة الى انه « يجب على القلة ان تخضع لما رضيت به كثرة الامة » لأنها ، مع كونها قضية سياسية تستحق الاهتمام ـ وخصوصاً تبريرها او بالاحرى اسنادها ، تخرج عن اطار بحثنا هذا .

هل يحق للمسلم ان يثور على حاكمه ؟

الجواب المستمد من هذا المقتبس هو : طبعاً ، يحق له ذلك . ولكن متى ؟

لا بناء على شبهة ، بل بناء على « ظلم صريح » ، او « معصية صريحة للخالق » .

ولا ندري ما اذا كان صاحب المقتبس يقدم مقياسين هنا ام مقياساً واحداً . ولكن بامكاننا ان نميّز بين مقياسين : احدهما علماني والثاني ديني . فالظلم الصريح ، يبرر الثورة ، اي الخروج عن الطاعة ـ خروج القلة على الكثرة . وهذا مقياس سياسي علماني .

اما المقياس الثاني فهو المقياس الديني : « المعصية الصريحة للخالق » حيث « لا يصح معها طاعة لمخلوق » ـ الحاكم .

« كان ائمة العصور الباكرة يقولون واجب الطاعة يبقى قائماً ما دام الحاكم لا يأمر بما يخالف الشريعة »(2) .

هذا يعني انه متى امر بما يخالف الشريعة فقد جاوزت طاعته الحد المقبول بها . عندما تبدأ مرحلة الخروج عن طاعته . وهل يبلغ هذا الحد الثورة عليه ؟

لكننا سنرى أن التفكير قد مال ، في العصور المتأخرة الى تحويل الطاعة الى واجب مطلق ، لا بل الى اعتبار الحاكم الظالم خيراً من انعدامه اصلاً(3) ، ولم يبق بين المتأخرين سوى اقلية تجيز الثورة . بيد أن الاكثرية نفسها ، التي رأت ان تكون الطاعة عامة ، لم تذهب الى حد الاصرار بأن تكون بلا تحفظ فقال الغزالي(1058-1111) ، بعد شرح واجب الطاعة للحاكم الظالم ، بأن على المطيع ان لا يؤيد الظلم بطاعته . فالمسلم الورع ، في نظره ، هو من يبتعد عن بلاط الحاكم الظالم ، ويتجنب عشرته ، ويصدّه ،

---

(1) عبد المتعال الصعيدي، حرية الفكر في الاسلام، طبعة ثانية ، دار الثقافة العربية ، ص44 . (التوكيدات لنا) .
(2) البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939 ، دار النهار للنشر ، بيروت ، ص16-17 .
(3) كما في ابن تيمية ، السياسة الشرعية ، ص29 : « ادوا اليهم حقهم واسألوا الله حقكم » .

أما بالكلام اذا استطاعه بأمان ، وأما بالصمت اذا خشي ان يشجع الكلام على الفتنة »(1) .

وهكذا نرى ، وعلى مذهب الغزالي ، ان هذا الخروج يبتدىء بالصمت ، ويتدرج الى الكلام ، ولكنه لا يتجاوز حدود طاعة الحكم ـ على اعتبار ان وجوده خير من انعدامه(2). هذا على صعيد الواقع ، ثم انه ، كما في الفكر المسيحي ، يمكن على صعيد النظرية ، اعتبار الحاكم الطاغية وسيلة الله في معاقبته شعبه لاساءة قام بها او اكثر .

وهكذا مرت فكرة المقاومة للحاكم الطاغية عبر مراحل متعددة في تاريخ النظرية السياسية الاسلامية .

وقطعت ، عليه ، النظرية السياسية الاسلامية مرحلة شاسعة بين عهد الغزالي وفكرته في المقاومة وعهد سلاطين آل عثمان .

« ان احدا لم يقل بعدم شرعية خلع السلطان حين يعتبره ويعلنه حراس الشريعة غير أهل للحكم ، لكن الذين كانوا يحملون لواء العصيان لم ينكروا قط على آل عثمان ، الا في حالات شاذة نادرة ، حقهم في الحكم »(3) .

وهنا يقوم حراس الشريعة مقام الحقوق الطبيعية في مهمة تقرير خلع السلطان . فهل هذا يعني ان الشعب ، افراداً او جماعات ، ليس من حقه تقرير شرعية او عدم شرعية الحكم ؟ من جهة ، هذا صحيح في اطار التفكير الاسلامي الكلاسيكي .

وهنا نجد اختلافاً(4) آخر يميز النظرية الاسلامية في الحقوق الطبيعية عن مثيلتها في الفكر المسيحي .

ولكن ، على ما يظهر ، لم يؤثر هذا الاختلاف على التصرف العملي او التاريخي بالنسبة لرفع لواء العصيان . لقد حصل هذا الامر حتى مع الاعتراف بحق سلطان او آخر من آل عثمان بالحكم . ان الذين حملوا هذا اللواء ، لم يهتموا ، احيانا على الأقل ، بتبرير عملهم نظريا .

I ـ حق الدفاع عن النفس

« ان القتال في الاسلام لم يكن لاكراه الناس على الدخول فيه ، وانما كان لحمايته ممن يقاتل اهله

---

(1) أ ـ الغزالي ، احياء علوم الدين ، ج2 ، ربع 4 ، فصل 5-6 ، ص124 وما بعدها .
ب ـ راجع كذلك ، البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص17 .

(2) وهل للمقصود التخلّص منه تماماً ، أم استبداله ؟

(3) a) Albert Hourani, Arabic Thought in the Age of Enlightenment...
b) Bernarb Lewis , The Emergence of Modern Turkey..
c) H. A. R. Gibb et H. Bowen, Islamic Society and the West.

(4) ونقدر ان نجد مثيلاً لها كذلك !

لاكراههم على الارتداد عنه ، فهو قتال في سبيل الحرية الدينية لاهله ، وليس اعتداء على الحرية الدينية لغيرهم »(1) . .

II ـ حجة مناقضة

أما الآية 29 من سورة التوبة فتقول :

« قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »(2) .

وهذه ، على ظاهرها ، دليل على عكس ما سبق ودوفع عنه ، فكيف يمكن ان تفسر حتى تنسجم مع الموضوعة المطروحة : ان لا اكراه في الدين وان القتال هو دفاع عن النفس ضد المقاتلين لا لنشر رسالة الله ؟ ـ أي الحق الطبيعي في الدفاع عن النفس .

هذه محاولة الصعيدي :

« وهذه الآية واردة ايضا فيمن قاتل المسلمين من طغاة الاستعمار من الروم ، واشباههم من يهود الحجاز ، وكان لهؤلاء اليهود مطامع استعمارية في بلاد العرب ، فلما ظهر الاسلام فيها وقف دون هذه المطامع ، فحاربوه اشد حرب ، وانضموا الى مشركي العرب عليه ، وآثروا ان ينصروا شركهم على توحيد الاسلام ، مع ان دينهم دين توحيد لا شرك ، ولكنهم كانوا يعبدون المال اكثر مما يعبدون الله تعالى ، ولهذا وصفوا في الآية بأنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، اي لا يؤمنون بهما حق الايمان ، كما انهم وصفوا بأنهم لا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق الذي يجعل الحرية الدينية من حق الناس جميعاً ، فيتعدون عليها في شخص المسلمين ، يحاولون بوسائل الاغراء والاكراه ان يفتنوهم عن دينهم » (3) .

غير أن هذه المحاولة لا تحقق الهدف الذي اراده الكاتب . ذلك لانها تخلط بين النظرية وممارسة النظرية . النظرية ، كما تعبّر هذه الآية وعلى ظاهرها ، تبيح استعمال الاكراه تقويما لاعوجاج في العقيدة . وهذا يناهض الحرية الدينية .

حتى وان كان لهذه الآية مبررات تاريخية ـ هذا اذا صحت مزاعم الكاتب ـ تبقى النظرية ، وبقطع النظر عن مبرراتها ، تدعو الى استعمال الاكراه تحقيقاً لاهداف العقيدة . انها اذن ، وحسب هذه الآية ، تبيح الاكراه في الدين . ولا تتغير الصورة ، منطقياً ، وان تغيّرت اجتماعياً وسيكولوجياً وسياسياً ، بفضل التعليل التالي :

« . . . دليل على ان الامر بقتاله لم يكن لأجل اكراه في الدخول في الاسلام ، بل لأجل قتاله

---

(1) عبد المتعال الصعيدي ، حرية الفكر في الاسلام ، ص46 ، وص65 ، 66 ، 69 .

(2) المرجع ذاته ، ص67 .

(3) المرجع ذاته ، ص67 .

للمسلمين . ولهذا ختمت الآية بقوله : (حتى يعطوا الجزية) ولم يقل : حتى يُسْلموا ، لأن الدخول في الاسلام لم يكن هو الباعث على قتالهم »(1) .

ولكنه يمكن أن يكون البديل لدفع الجزية

وتكثر فرص هذا البديل عندما يساعد الضغط عن طريق دفع الجزية ضغط آخر .

« والصغار في الآية هو صغار الهزيمة التي تحصل لهم ، فيكون موقتا بذلك الوقت ، ثم لا يكون بعدها صغار لهم اذا دفعوا الجزية ورضوا بالدخول في ذمة المسلمين ، لأنهم اذا دخلوا في دولة الاسلام يكون لهم فيها مثل ما للمسلمين وعليهم كامل ما عليهم ، ولا يكون هناك فرق في المعاملة بينهم »(2) .

وهكذا تبقى الموضوعة المطروحة ـ تصحيحاً لهذا الزعم ـ قائمة ـ وربما فقط الى حين . ذلك لأنه ربما تضعها معلومات اخرى في ظلال الطوق الآخر .

ويقوى احتمال صحة تلك الموضوعة الحديث التالي :

« أمرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ، فاذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم »(3) .

وهذه حجة يقصد بها اضعاف هذا الاحتمال ولكنها ، منطقياً ايضا ، لا تفلح بذلك :

« . . . وجوب قتال الكفار على كفرهم ، وقد ثبت في عصرنا بطلان هذا المذهب ، لقوله تعالى في الآية 256 من سورة البقرة « لا اكراه في الدين » ، وكل آيات القتال في القرآن ظاهر في أن قتالنا الكفار مسبوق بقتالهم لنا ، فنحن نقاتلهم على قتالهم لنا ، لا على كفرهم ، وقد بينت هذا في بعض كتبي ، وبينه السيد محمد رشيد رضا في تفسير الآية السابقة من سورة البقرة . . . »(4) .

وكذلك :

« الاسلام اسمح دين لبني الانسان »(5) .

وكذلك ايضا :

« ولهذا يكون العلم كالتفكر مطلوباً اولا لذاته ، أوصل الى الايمان بالله تعالى او لم يوصل ، فانه انما يصح الايمان بطريقه ، لأنه هو الذي يوصل اليه عن حرية واختيار ، وهما شرط في صحة الايمان ، ولا

(1) عبد المتعال الصعيدي ، حرية الفكر في الاسلام ، ص28 .
(2) المرجع ذاته .
(3) عبد المتعال الصعيدي ، حرية الفكر في الاسلام ، ص68-69 .
(4) الصعيدي ، المرجع المذكور سابقا ، ص 13-14 .
(5) المرجع ذاته ص16 .

حيرة ولا اختيار الا اذا اخذ العلم طريقاً مطلقاً ، وسار الانسان فيه بنفسه يهتدي بهديه وحده ، فاذا وصل فيه الى الايمان بالله تعالى فبتوفيقه له ، واذا لم يصل فيه الى هذا فانه يكفي انه ادى ما طلب منه ، ولا يصح اكراهه على شيء بعد رسم طريق الحرية والاختيار له ، والا كنا متناقضين في جعله مختاراً اولا ومكرهاً اخيراً ، وكان الذي يليق بدل هذا التناقض اكراهه من اول الامر »(1) .

5 ـ كثارية الامبراطورية العثمانية

ويجدر للمفتش عن حقوق طبيعية في الاسلام الا يهمل كثارية المجتمع في الامبراطورية العثمانية . هل كانت هذه الكثارية مرتبطة بحق الحياة مثلا لكل منها وبالتالي بحق كل منها ، وفي اطار معين المعالم ، بتنظيم امورها تنظيما ترتاح اليه ؟

« كان الحكم قد وضع اطار النظام ، بينما اقامت الشريعة جهازاً للحقوق والواجبات . فكانت كل جماعة حرة ، ضمن ذلك الاطار ، ان تعيش وفقاً لمعتقداتها وعاداتها الخاصة بها . وما كانت الغاية ، بالواقع ، من القوانين الصادرة عن سلاطين العهد الذهبي (قانون ثامن) ، غير المحافظة على تلك العادات او احيائها عند الاقتضاء ، وغير استبقائها ضمن حدود الشريعة . »(2) .

ثم لا يلبث الدارس أن يقول :

« لم تكن الامبراطورية اذن جماعة واحدة بقدر ما كانت مجموعة من الجماعات ، تفرض كل منها على اعضائها واجب الولاء المباشر لها . وكانت هذه الجماعات اقليمية او دينية او مهنية او ، الى حد ما ، خليطاً من الثلاث . غير أن الانقسام السياسي ، وقد يجوز القول ، الانقسام الكياني ، في ما بينها ، انما كان انقساماً بين العسكر والرعايا ، اي انقساماً بين الحكام والمحكومين ، كما كان انقساماً ما بين المسلم وغير المسلم »(3) .

وبين القرنين السادس عشر والتاسع عشر عرفت هذه الامبراطورية ، وتعبيراً عن هذه الكثارية ، ما عرف بنظام الولايات .

غير ان الربط بين هذا النظام ، وفيما بعد ، بين نظام الملتزمين(4) وبين الحقوق الطبيعية يبقى تكهنا ، وحسب ، يحتاج اذا تركزت عليه الجهود الى الكثير من التنقيب والتحليل والكشف عن المعطيات ذات العلاقة وربطها ربطاً قوياً .

---

(1) المرجع ذاته ، ص12 .
(2) البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص44 .
(3) المرجع ذاته ، ص45 .
(4) دائرة المعارف الاسلامية ، طبعة ثانية ، بحث : « اعيان » للعلامة H. Rowen .

6 ـ مفكرون بارزون

1 ـ الطهطاوي (1801 - 1873)

ربما كان افضل مدخل الى فكر الطهطاوي ، بقدر ما هو ذو محامل على نظرية الحقوق الطبيعية ، هو عبر مفهوم « رجال الوطن » .

أثر عودة الطهطاوي الى مصر من فرنسا ، عين عام 1836 رئيساً لمدرسة اللغات الجديدة . وحينما ادخل على هذه المدرسة عام 1841 مكتب للترجمة وعهدت اليه ادارته ، لعب دوراً هاماً في انتقاء المآثر الغربية لتترجم . من هذه الاثار ، وربما لأنه اهتم اهتماماً مستمراً بمسألة عظمة الدول وانحلالها روح الشرائع لمونتسكيو . وفي هذا المؤلف يلعب حب الوطن دوراً هاماً .

« فالفضيلة السياسية في الجمهورية هي حب الوطن »

ويربط هذا المفهوم « حب الوطن » ، لا بين الطهطاوي ومونتسكيو وحسب ، بل وكذلك بينه وبين ابن خلدون .

« ويبدو ان الطهطاوي احياناً ، عندما يستعمل هذه العبارة ، كأنه يستعملها في معرض بحث عام عن حقوق اي مجتمع من المجتمعات وواجباته . فيصبح معنى حب الوطن لديه ، احياناً ، كمعنى العصبية في عقيدة ابن خلدون : اي شعور التضامن الذي يجمع بين ابناء المجتمع الواحد ويشكل أساس القوة الاجتماعية . غير أنه يستعملها ، احياناً اخرى ، بمعنى اضيق وجديد ، فيلح في ضوئه ، لا على واجب المواطن السلبي في الخضوع للسلطة ، بل على دوره الايجابي في بناء مجتمع متمدن حقاً . ولا على الواجبات المتبادلة بين ابناء الامة الاسلامية وحدهم ، بل ايضا على الواجبات المتبادلة بين الذين يعيشون في البلد الواحد . وهكذا يتخذ لديه حب الوطن معنى خاصا هو الوطنية الاقليمية بالمعنى الحديث . ويصبح الوطن الام قطب تلك الواجبات التي تجمع ، في « نظر الفقهاء ، ما بين اعضاء الامة ، ومحور ذلك الشعور الطبيعي الذي اعتبره ابن خلدون العنصر الموحد بين الناس الذين تربطهم روابط الدم »(1) .

ويستشهد الاستاذ البرت حوراني على صحة اطروحته هذه بالتالي :

« المؤمن اخ المؤمن(2) . . . فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن يجب على أعضاء الوطن في حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الاخوة الوطنية(3) فضلا عن الاخوة الدينية . فيجب ادباً لمن

(1) البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص102-103 . ويحتاج هذا الرأي الى شيء من التصحيح .

(2) وهو تعديل للحديث « المسلم اخ المسلم » .

(3) وهذا تعبير عن القومية ـ وعلاقتها بالحقوق الطبيعية تعالج في مناسبة مغايرة . الطهطاوي، مناهج الالباب ، ص99 .

يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن وتكميل نظامه فيا يخص شرف الوطن واعظامه وغنائه وثروته »(1) .

وسبق ان أشرنا إلى مضامين « عصبية » ابن خلدون بالنسبة للحقوق الطبيعية .

وعندما يعدد الطهطاوي حقوق المواطنين يبدؤها بالحرية :

« اذن من شأن الحرية وحدها ان تخلق مجتمعاً حقيقياً وحباً للوطن قوياً »(2) .

وانسجاما مع هذا المبدأ يصبح واجبا منح النصارى واليهود الحرية الدينية الكاملة(3) وجواز معاشرة المسلمين لهم(4) .

المفهوم الثاني ، بعد حب الوطن ، الذي يربط نوعاً ما ، بين موقف الطهطاوي والحقوق الطبيعية هو مفهوم القانون الطبيعي :

يؤكد الطهطاوي ان لا فرق بين مبادىء الشرع الاسلامي ومبادىء القانون الطبيعي « التي ترتكز اليها قوانين اوروبا الحديثة . وهذا يتضمن ، في رأي الاستاذ البرت حوراني ، صاحب الفكر العربي في عصر النهضة1798-1939 ، « القول بامكان تفسير الشريعة الاسلامية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر »(5) ويبرر هذه الموضوعة مستندا على اقتراح يقدمه الطهطاوي بالفعل وهو « أنه يجوز للمؤمن في ظروف معينة ان يقبل بتفسير للشريعة مستمد من مذهب شرعي غير مذهبه »(6) .

وكانت فكرة الطهطاوي في الدولة تنطبق على الفكرة الاسلامية المأثورة . وهي أن للحاكم السلطة التنفيذية المطلقة . الا ان ممارستها من قبله يجب أن يحدها احترامه للشريعة وحراسها . وهكذا تقوم الشريعة لديه مقام القانون الطبيعي - على الأقل بمهمة معقدة من المهمات التقليدية التي انيطت بالقانون الطبيعي - نعني الحد من ممارسة السلطة المطلقة .

---

(1) الطهطاوي ، مناهج الالباب ، ص99 .

(2) أ - المرجع ذاته ، ص128 ، وكذلك المرشد الامين ، ص 38 . ويحتاج هذا الرأي ايضاً الى تصحيح !
ب - يجدر بالقارىء ان يتذكر هذا المقتبس في معرض نقدنا لأحد الدعاة السطحيين المعاصرين لنهضة الاسلامية . اشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، 1980 ، بحث : « يوسف ايبش والنهضة الاسلامية » .

(3) الطهطاوي ، مناهج الالباب ، ص405 .

(4) المرجع ذاته .

(5) المرجع ذاته ص99 .

(6) أ - الطهطاوي ، مناهج الالباب المصرية ، ص387-391 .
ب - حوراني ، المرجع المذكور ، ص99 .

واسأل الطهطاوي اخيراً ماذا يحد الممارسة للسلطة - غير الشريعة « أو القانون الطبيعي » ؟

ففي اطار الاعتقاد أن الحاكم هو مثل الله ، وهو مسؤول امامه فقط وليس له من دون الله ديان سوى ضميره ، يصعب الجواب على هذا السؤال . ففي الأصل اذن ، يقول الطهطاوي :

« أما رعاياه فعليهم واجب الطاعة المطلقة له »(1) .

ومع هذا ، وفضلا عنه ، يذكر الطهطاوي الرأي العام(2) من جملة الحدود التي يؤثر خوفها على ممارسة الحاكم للسلطة . وتزداد قيمة هذا الحد باعتراف الطهطاوي بأن الحكم « يجب ان يقوم على علاقات حسنة بين الحكام والمحكومين »(3) .

وهنالك موضع آخر في تفكير الطهطاوي يصح أن يعتبر مكمنا للحقوق الطبيعية . ذلك هو الاعتقاد التقليدي بانقسام المجتمع ، طبيعياً ، الى « مراتب » او « طبقات » . لكلٍّ منها وظيفة معينة ووضع حقوقي خاص . وحسب التقليد كذلك ، او بالاحرى حسب النظرة الكلاسيكية في الاسلام ، يميز بين اربع طبقات : الحاكم ، ورجال الدين والشرع ، والجنود ، وأهل الانتاج الاقتصادي »(4) .

السؤال الذي يطرح نفسه ههنا هو : هل لهذه الطبقات حقوق بطبيعتها ؟ وبالتالي فهي حقوق طبيعية ام بفضل اعتبارات أخرى ؟

II - جمال الدين الافغاني (1839 - 1897)

أسس ومحمد عبده مجلة العروة الوثقى التي عالجت ، مع ما عالجت ، موضوع ضعف الاسلام الداخلي وحثت المسلمين على الاهتمام به بقصد مداواته . كانت لغة المجلة لغة محمد عبده ، اما التفكير فيها فكان تفكير الافغاني(5) . وقد كان لهذه المجلة التأثير العميق في كثير من المسلمين اللاحقين .

متأثراً بغيزو - وعلى الخصوص بمحاضراته عن تاريخ المدنية في اوروبا التي اوصى بترجمتها الى العربية - اعتبر جمال الدين أن الغاية من أعمال الانسان ليست خدمة الله وحسب ، بل خلق انسانية مزدهرة في كل نواحيها . وعالج الاسلام ونهضته من هذه

(1) الطهطاوي ، مناهج الالباب المصرية ، ص 354 وص 368 .
(2) المرجع ذاته ، ص 353 .
(3) المرجع ذاته ص 352 .
(4) المرجع ذاته ، ص 348 .
(5) رشيد رضا ، تاريخ . . . محمد عبده ، الجزء الأول ، ص 289 .

الزاوية . وتختزل هذه النظرة باربعة مفاهيم : التطور الاجتماعي ، نمو شخصية الفرد[1] ، والايمان بالعقل ، والوحدة او التضامن .

ولم يكن تفكيره بالنسبة للخلافة ذا محمل مهم بالنسبة لقضية الحقوق الطبيعية .

غير أننا ، ومع جمال الدين الافغاني ، لا نحتاج الى استنتاج محمل نظرية من نظرياته او اخرى على الحقوق الطبيعية . لقد دعا بصراحة الى واحد منها على الاقل ـ حق الثورة[2] . فقد كانت الاكثرية من المفكرين المسلمين كما رأينا تقول بأن على المسلم أن يحتج على ظلم الحاكم وان يرضخ له « بكلمات ابن تيمية « ادوا اليهم حقهم واسألوا الله حقكم » .

وله رجعة الى « عصبية » ابن خلدون بلغة التعصب . وقد فهم بالتعصب التضامن . وهكذا فهو القوة التي تحافظ على وحدة المجتمع ؟ وبدونه تتفكك . والتعصب مثله مثل الفضائل البشرية جميعها، وقد يلحقه الفساد . . . اذا لم يخضع لمبدأ الاعتدال او العدل ـ هذا المبدأ المنظم للمجتمعات البشرية . ومتى لم يخضع ينقلب تعصباً اعمى، اي يفسد .

وكان يقر بأهمية الروابط القومية او غيرها من الروابط الطبيعية . وهذا مما يقرب تفكيره من نظرية الحقوق الطبيعية . فهو يقر بأنه من الممكن قيام دولة فاضلة على أساس العقل البشري كما يمكن قيامها على أساس الشريعة الالهية . وقد أدت محاضرة القاها وعبّر فيها عن هذين الاحتمالين وافتراض التساوي بينهما الى مغادرته اسطنبول[3] فقد قال فيها : « ان الجسم الاجتماعي لا يحيا بدون روح وان روح هذا الجسم هي الملكة النبوية او الملكة الفلسفية . . . اما الأولى فهي هبة من الله . . . بينما الثانية تنال بالتفكير والدرس »[4] .

وهكذا يضع الفلسفة على قدم المساواة مع النبوة ، او على الاقل يعترف ، وهو بذلك يصف نهضة اوروبا الحديثة المتيمنة بالعلمانية ، بامكانية تفسير الاجتماع تفسيراً علمانياً .

وليس المقتبس المدروس بالمقتبس الفريد ـ وهذا يعني انها ليست زلّة لسان. فهو يقول :

---

(1) وقد رأى الطهطاوي ان غاية التربية تكوين الشخصية لا مجرد حشو عقل الطالب بالمعلومات والمعارف .

(2) العروة الوثقى ، الجزء الأول ، ص13 ، والجزء الثاني ، ص135 .

(3) العروة الوثقى ، العدد 1 ، ص132 .

(4) البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقا ، ص138 وص148 .

أ ـ رشيد رضا ، تاريخ . . . محمد عبده ، الجزء الأول ، ص31-31 .

ب ـ Browene, E. G. The Persian Revolution, Cambridge 1910, P. 7.

« في مقدور الجماعة القائمة على الفضائل البشرية والخاضعة لتدبير العقل البشري ان تستقر استقراراً الدولة القائمة على الدين ، لا بل في مقدورها ان تكون اكثر استقراراً فتبقى (كما هي حال الفرس) ! بعد أن يتبدل الدين مرتين او ثلاث . . (1) .

ويقول كذلك

« والجماعة الدينية نفسها تكون اقوى فيما لو كانت لها لغة مشتركة »(2) »

ومضمون هذا القول ـ المتضمن العلمانية ـ ما هو ؟ هل هو التقليل من اهمية النبوة ؟ او امكانية الاستغناء عنها ؟ كلا ، على الاقل في تفكير الافغاني :

« فإذا كان بإمكان العقل البشري بلوغ جميع الحقائق الضرورية للحياة ، فما الحاجة اذن الى النبوة ؟ على هذا السؤال يجيب الافغاني بأنه بينما يمكن للعقل مبدئيا بلوغ الحقيقة ، فالطبيعة البشرية لا يمكنها بقواها الخاصة اتباع القواعد التي يضعها العقل . فالانسان مليء بالشهوات والرغبات الانانية التي لا يمكن الا لمبدأ العدل ضبطها كما ينبغي . وهذا أمر يتم باربع طرق : اما بأن يدفع كل عن حقه بالقوة(3) ، وهذا ما يؤدي الى الفوضى والاضطهاد ، واما بأن يتقيد كل بما يمليه عليه شرفه(4) ومفهوم الشرف يتغير من مجتمع الى آخر بل من طبقة الى اخرى ، وأما بأن يذعن كل امرىء لسلطة الحكومة(5) وهذا لا يمنح الا نوعا من أنواع الظلم ولا يمكنه ان يقيم العدل الحقيقي(6) ، وأما بأن يؤمن الناس بوجود الله وبالحياة الأبدية وبيوم الحساب ، وهو ايمان يضع وحده الاساس الثابت للتقيد بالمبادىء الخلقية(7) . لذلك كان للنبوة وظيفة عملية(8) : فقد بُعث النبي لانشاء مجتمع فاضل والمحافظة عليه . وهنالك نخبتان لقيادة المجتمع البشري : المعلمون الذين ينورون الذهن ، والمرشدون الذين يضبطون الشهوات ويدلون على طريق الفضيلة . وينتمي الانبياء الى الفئة الثانية ، وبدونهم لا ثبات في العمل الصالح »(9) » .

وهكذا يعود الافغاني في هذا المقتبس ليطعم العلمنة التي اقرها بمطموم « الثبات في العمل الصالح » الذي بحكم الضرورة ، يستدعي جهود الانبياء . غير أن فكرة

(1) Al- Afghani, Philosophie de L'Union Nationale , Orient, VI (1958), P. 123 ff. .

(2) المرجع ذاته ، وكذلك محمد المخزومي ، ص232 .

(3) هذا احتمال الحالة الطبيعية كما يتصورها مفكرو التعاقد الاجتماعي .

(4) وليس ما يمنع ان يكون الشرف كما سبق وذكرنا ، « حق طبيعي » .

(5) وهذا هو الحل الذي يقدمه التعاقديون ، وينطوي، كما نعرف ، على فكرة الحقوق الطبيعية .

(6) راجع كذلك تمييز الطهطاوي بين العدل الذي تحتوي عليه دساتير اوروبا الحديثة والعدل المتمثل في « احكام الشريعة الالهية » مقطوعة « عهد الامان » من هذا الفصل .

(7) تطال هذه الموضوعة « الاخلاق والمجتمع » للمؤلف « والمواقف الحاسمة » .

(8) ينبغي التنبيه ههنا الى زيادة « لا يستغنى عنها » على « وظيفة عملية » هي ضرورية لاستقامة الحجة . والا لما اثبت الافغاني مقصده .

(9) أ ـ البرت حوراني ، المرجع المذكور ، ص159 .

ب ـ جمال الدين الافغاني ـ الرد على الدهريين ، ص60 ، 76 .

الحقول الطبيعية لا تستدعي ، هي بدورها ، العلمانية ـ والاكتفاء بها وحدها . ويزيد في التقريب بين الاسلام كما يفهمه جمال الدين الافغاني والحقوق الطبيعية اعتقاده « بأن شرائع الاسلام هي شرائع الطبيعة البشرية ، طبيعة الفرد وطبيعة المجتمع»(1) .

III ـ محمد عبده (1849-1905)

ينطلق تفكير محمد عبده من قضية الانحطاط الداخلي والحاجة الى البعث الذاتي .

وكان الخطر في رأيه ، متأتياً عن نمو النزعة الى توطيد العلمانية في مجتمع يتعارض بجوهره مع تبني العلمانية تبنياً تاماً .

« لجميع المخلوقات نواميسها الطبيعية . فاذا خرج كائن عن دائرة نواميسه تعرض للفناء . وما القوانين الخاصة بالناس وبالمجتمعات سوى تلك الشرائع الخلقية الضابطة للسلوك البشري . . . والتي وضعها اهل المعرفة والحكمة في كتب الخلقيات والتربية بعد أن جاءت بها الاوامر الالهية »(2) .

وكذلك :

« ان المجتمع الذي يتجاوز الحدود التي تعينها له شرائعه ينهار . غير ان « الشرائع تتغير بتغير احوال الامم » وهي ، لكي تكون فعالة ، يجب أن تتصل على نحو ما بمقاييس البلد المطبقة فيه وظروفه(3) ، والا عجزت عن القيام بمهمتها الجوهرية ، وهي توجيه اعمال الانسان وتكوين عاداته ، وبطُلتْ ان تكون شرائع اصلا »(4) .

فهل يصح الاستنتاج ان هذا الوصف ينطبق على القانون الطبيعي ؟ واذا كان الجواب بالايجاب ، فهل يمهد هذا للقول بفكرة الحقوق الطبيعية ؟ » .

يساعدنا على الجواب الاول جواب محمد عبده على سؤال اولاه اهمية كبيرة : هل بامكان من يعيش في العالم الحديث أن يبقى مسلماً مؤمناً بالاسلام كل الايمان ؟ يؤكد محمد عبده ، جواباً عن هذا السؤال ، ان الاسلام صالح لأن يكون الأساس الخلقي لمجتمع حديث وتقدمي . وهذا لا يعني ان غاية العلماء الجدد ، حسبه ، ستكون مجرد اضفاء الشرعية على الامر الواقع حتى وان حصل هذا الأمر الواقع نتيجة العمل تحت لواء التقدم . فالاسلام ، كما فهمه ، مبدأ ردع ، من شأنه ان يمكن المسلمين من التمييز بين الصالح والطالح من مختلف التغيير الحاصل . وهذه هي بالضبط ، وان وضعت في اطار حضاري معينّ ، المهمة التي كلف القانون الطبيعي القيام بها .

---

(1) أ ـ المرجع ذاته ، ص160 .
ب ـ حوراني ، المرجع المذكور ص160 .
ج ـ العروة الوثقى ، العدد الأول ، ص161 .
(2) رشيد رضا ، تاريخ . . . محمد عبده ، الجزء الثاني ، ص97 .
(3) راجع كذلك ، الدكتور ملحم قربان ، الاخلاق والمجتمع « طبعة رابعة بيروت ، 1974 .
(4) رشيد رضا ، المرجع المذكور سابقاً ، ص157 وص163 .

ويسند هذا الاستنتاج مقتبس ، إذا صح ، يصف إنتقائية محمد عبده :

« فقد حصل ، في اعوام دراسته ، على معرفة واسعة ودقيقة لعلم الكلام السنّي ، وظهر بوضوح في مؤلفاته ليس تأثير الغزالي فحسب ، بل تأثير الماتوريدي ايضا . بل لقد اثر ، في المسائل المختلف فيها بين مدارس الكلام السنية المتنوعة ، موقف الماتوريدي على موقف الغزالي ، كما في مسالة امكان معرفة الخير والشر بالاستقلال عن الوحي ، مثلا » (1) .

ويحاول محمد عبده ، كما فعل استاذه الافغاني ، التدليل على أن الناس يحتاجون الى معونة الهية ، الى الوحي (2) ـ غير أن هذا ليس ضرورياً لمقصد هذه الدراسات ـ بل انه يذهب بنا بالاتجاه المعاكس لما ينسجم والسؤال الثاني الذي طرحناه .

مايسعفنا اكثر على جواب لذلك السؤال من زاوية تفكير محمد عبده هو رأيه في المجتمع .

« كان المجتمع ، في نظر محمد عبده والمفكرين المسلمين ، جهاز من الحقوق والواجبات يربط بينها التضامن الخلقي والاعتراف المتبادل بالحقوق والتناصح والتعاون على القيام بالواجبات . تجسّد في شريعة مستمدة من الوحي على اسلوب معين . وهنا يدخل محمد عبده في نظرية الشريعة مفهوما لم يكن دون اصول في التفكير الاسلامي ، الا ان هذا المفهوم مدين بعض الشيء للنظرية الاوروبية في القانون (3) الطبيعي وللفلسفة النفعية . كان ابن تيمية وغيره من المفكرين قد ميزوا بين العبادات وبين المعاملات . فتبنى عبده هذا التمييز مؤكدا ان هناك فرقا جوهريا بين تعاليم الوحي الخاصة بكل منهما . فالقران والحديث حددا قواعد معينة للعبادات . اما المعاملات ، فلم يحددا لها في الغالب سوى مبادىء عامة ، تاركين للناس مهمة تطبيق هذه المبادىء على شتى احوال الحياة . وهذه هي دائرة الاجتهاد المشروعة . دائرة الرأي البشري اذا مارسناه بمسؤولية ووفقا لمبادىء معينة .

« وهكذا كانت ميزة المجتمع الاسلامي الأمثل ، عند محمد عبده ، لا تنحصر في الشريعة ، بل تتناول العقل ايضا . فالمسلم الحقيقي هو الذي يستعمل عقله في شؤون العالم والدين (4) » .

وهل يسوغ استعمال العقل في هذا الاطار ، الاستنتاج بأن للانسان حقوق طبيعية ؟ هنالك مبدأ عام آخر ينبغي التنبه اليه ، في رأيه .

---

(1) أ - M . Kerr , Muhammad Abduh and Rashid Rida , P . 15

ب ـ البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص176 .

(2) محمد عبده أ ـ رسالة التوحيد ، ص92 .

ب ـ الاسلام والنصرانية ، ص72 .

(3) أ ـ محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ص145 وكذلك تفسير الفاتحة ، ص169 .

ب ـ عثمان امين ، المرجع المذكور ، ص49 .

ج ـ البرت حوراني المرجع المذكور ، 182-183

(4) محمد عبده ، تفسير الفاتحة ، ص63 .

« المجتمع الأمثل هو الذي يذعن لأوامر الله ويؤولها تأويلاً عقليا وفي ضوء المصلحة العامة ، ويطيعها بجد ، ويحقق وحدته باحترامها »[1] .

فهل تنسجم الحقوق الطبيعية وهذا المبدأ ـ المصلحة العامة ؟ بامكان مطلبها أن يخضع لهذا الشرط لدى ممارستها . وهكذا قيدها ، لو حَدَّدَها على الأقل ، محمد عبده كما سنرى عن كثب .

وقد ورد هذا الاشتراط في معرض عرضه لاقتراح اراده حلاً للقضية التي انطلق منها[2] .

فقد رأى ، في مقال اكتسب شهرة كبيرة ولاقى انتشاراً واسعاً ، ان حكم المستبد العادل يحقق لنا مكاسب متعددة ويوفر علينا كثيراً من العناء والوقت :

« ان مستبدا عادلا يستطيع ان يعمل من اجلنا في مدة خمسة عشر عاماً ما لا نستطيع من أجل انفسنا في خمسة عشر قرنا »[3] .

ويجب أن لا نستهين بالوصف « العادل » اذ بدونها يبدو محمد عبده مؤيداً للحكم المطلق . وهذا مما يسيء معا الى استنتاجنا ـ انه يميل الى نظرية في الحقوق الطبيعية او على الأقل الى بعض من نظرية لهذه ـ والى محمد عبده وتفكيره السياسي .

« كان عبده ، كالافغاني ، ينتمي الى اقلية المفكرين المسلمين الذين قالوا بحق الجماعة في خلع الحاكم اذا لم يكن عادلاً وكان الخير العام يقضي ذلك »[4] .

وهكذا ، وبعد لأي ، ومن المهم أن نتساءل عن سببه ، يظهر لنا أن في الاسلام نظرية للحقوق الطبيعية . صح أنها لم تزل نظرية مبتورة . ولكن صح كذلك أنها هناك موجودة . وقد أخطأ من نفاها عن الفكر الاسلامي جملة وتفصيلاً .

IV ـ احمد لطفي السيد :

أ ـ الحرية

وقد كانت اهم فكرة بين مجموعة الافكار التي استقاها لطفي السيد من معلميه الغربيين فكرة الحرية . ذلك لأنها اصبحت ، في مرحلة من حياته ، محور تفكيره .
« هي ليست مقياس العمل السياسي وحسب بل وفضلا عن ذلك ضرورة من ضرورات الحياة .

---

(1) راجع مطلع هذا المقطع من هذه الدراسات .
(2) رشيد رضا ، المرجع المذكور سابقاً ، الجزء الثاني ، ص 390-391 .
(3) البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 194 .
(4) محمد عبده ، الاسلام والنصرانية ، ص 84 .

« الغذاء الضروري لحياتنا » [1] .

وكذلك :

« هي حالة الانسان الطبيعية وحقه الاصيل الثابت » [2] .

هذا عن وجودها وطبيعتها وعلاقتها بطبيعة الانسان . فماذا عن علاقتها بالدولة ؟

للدولة وظائف محدودة هي الحفاظ على الأمن والعدل والدفاع عن المجتمع ضد العدوان . للقيام بهذه الوظائف يحق للدولة ان تتدخل في حقوق الفرد . أما في ما عدا ذلك ، فكل تدخل منها جائر .

وتعتبر بعض أنواع التدخل أشد خطراً من بعضها الآخر ـ فالعبث بحرية القضاء له اخطاره ، والتدخل في حرية تأليف الاحزاب له اخطاره ولا يتساوى الا فيما ندر ، اخطار النوعين من التدخل .

وماذا لو تدخلت الدولة ؟

وبدلا من ان يتجه هذا الاتجاه ـ الاتجاه الذي تتطلبه مناشدتنا للحقوق الطبيعية ينحى منحى آخر . وفي رأي الاستاذ حوراني ، قد يكون هذا من تأثيرات ارسطو عليه [3] . **يهمنا نحن المقتبس التالي لأنه يعطينا اذا صح ، ولم يسند الاستاذ حوراني رأيه بالاشارة الى المراجع كي نتحقق من صحته ، احدى المقدمات التاريخية لفكرتنا المحببة ـ فكرة الالتزام ـ على ما يشوبه من شوائب منهجية .**

« ففي صميم الصورة التي كونها لنفسه عن المجتمع ، ينتصب تصوره لما ينبغي ان يكون عليه الانسان الحر حقيقة ولما هي الحياة الفاضلة : فالانسان الحر هو الذي عفوياً ومن تلقاء نفسه وبدون [4] عوائق خارجية ، يقوم بوظيفته في المجتمع ، فيحقق بذلك طاقاته الانسانية . والناس كلهم ، بهذا المعنى ، خيرون [5] بالقوة ، وسيأتي [6] يوم في المستقبل يحقق فيه معظم الناس هذا الخير الكامن فيهم [7] » .

---

(1) احمد لطفي السيد ، تأملات ، ص55 .
وكذلك المنتخبات ، الجزء الثاني ، ص58 ، وما بعدها .
(2) حوراني المرجع المذكور سابقاً ، ص213 .
(3) المرجع ذاته .
(4) تجدر الاشارة هنا الى ان هذا مطلب طوباوي ـ الا اذا قيل بدون عوائق مفتعلة ؟
(5) في هذا تخصيص منهجي . راجع دراساتنا في القانون الطبيعي في قضايا الفكر السياسي .
(6) وهذا استباق لا تقره المسؤولية المنهجية .
(7) حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص213 .

ii ـ مبررات الالزام السياسي

وتجدر الملاحظة ، قبل ان ننتهي من هذا المقطع ، ان أحمد لطفي السيد يعّرج ، عن قصد او عن غير قصد ، على جواب او بعض جواب للسؤال السياسي المركزي : « ما هي مبررات الالزام السياسي ؟ » وفي هذا التعريج[1] شيء من الجدة ، او اذا شئت بعض ابتكار من زاوية النظرية السياسية الاسلامية .

فهو يقول :

« الحكومة الحقيقية هي التي تصدر عن الاتفاق الحر[2] وفقا لروح العدل الفطري . وان هذا الاتفاق هو ما يجعل القانون بعد صدوره ملزما للحكومة وللافراد معا »[3] .

يلفتنا ان التعاقد الاجتماعي هو ما يبرر الالزام السياسي او بعضا منه اي طاعة القانون . ولا يخفى ان هذا التفسير للالزام السياسي يدخل جديداً على النظرية السياسية الاسلامية المترابطة كلاسيكياً وتقليدياً بالشريعة .

فهل هذا من نتائج الانفتاح على الفكر الغربي ؟

وبقطع النظر عن مصدره ، يبقى هذا الجديد من عائلة الافكار التي تأنس بوجود الحقوق الطبيعية وترعاها هذه الحقوق بالمقابل بعطف وحنان .

iii ـ التعاقد الاجتماعي

وبالرغم من أن أحمد لطفي السيد يتبنى على ما يظهر فكرة التعاقد الاجتماعي لنشوء الحكم، فانه لا يشدد ، لسبب او لآخر ، على حق المقاومة ضد السلطان الظالم[5] .

وبعد أن يصف التصرف المصري القائم على العداء للحكومة ، يتساءل عن الدافع لذلك ، وجوابه ان المصريين اصيبوا دائماً بالنوع الفاسد من الحكومات .

« فكانت دوما مستبدة فيا خلق فيهم رذائل الخنوع . وهم مهلون ومتساهلون لأنهم عاجزون ، واذلاء ومراءون ، لأن الحاكم المطلق لا يقبل بأقل من الخضوع التام »[6] .

---

(1) احمد لطفي السيد ، صفحات مطوية ، ص39-40 .

(2) المرجع ذاته .

(3) قلنا انه نص ، وان بلغة مغايرة ، للتعاقد الاجتماعي .

(4) راجع المقتبس الثاني في مقطع : « التعاقد الاجتماعي » من هذا الفصل .

(5) راجع كذلك ايضا الفصل الأول من هذه الدراسات المقطع 11 .

(6) أ ـ احمد لطفي السيد ، المنتخبات ، الجزء الأول ، ص50 .

ب ـ حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص215 .

ويذهب في تعداد مساويء الاستبداد : ويظهر في ذلك على تفكيره تأثير جون ستيورت ميل .

« ان الاستبداد المستمر طويلا يهدم(1) الكائن البشري الفرد كما يهدم المجتمع . انه يحول دون نمو الطبيعة الخلقية على اتمها . وبكلمة ، انه يجعل من الانسان اقل من انسان . لذلك كانت الحرية السياسية شرطا ضروريا لأي نوع من الحريات . فالاستبداد يخلق علاقة خاطئة بين الحاكم والمحكوم هي علاقة الأمر والطاعة ، علاقة السيد والعبد(2) . وهو مخالف للطبيعة البشرية ومخالف للعلم . . . بينما الحكومة الحقيقية هي التي تصدر عن الاتفاق الحر وفقاً لروح العدل الفطري . ان هذا الاتفاق هو ما يجعل القانون بعد صدوره ملزما للحكومة وللافراد معا . كذلك كان الحكم المقيد القائم على القانون هو النوع « الطبيعي » للحكم . وكان لكل جماعة الحق فيه »(3) .

« فالاتفاق الحر » هو تعبير مرادف للتعاقد الاجتماعي . ولكن يظهر ان السيد مصطفى السيد ، وخصوصاً ، عندما يقول أن هذا النوع من الحكم هو النوع « الطبيعي » من الحكم يرمي باستنتاجنا في متاهات يصعب تفسيرها ولسنا نحن بواردها الان .

المهم السؤال وماذا لو لم تحصل الجماعة على هذا الحق .

« وليس باستطاعة الحكم المطلق ان يرى الناس على حكم انفسهم بأنفسهم(4) » .

ولماذ لم يقل ، بالرغم من أنه وصل الى عَتَبَةِ القول ، بحق الثورة بمناهضة الحكم المستبد « المطلق » ؟ هل يعطينا مفتاح هذا الجواب المقتبس الأول في هذا المقطع حيث يقول : « وهم سهلون متساهلون ، لأنهم عاجزون » ؟ وهذا الهدف خلق فيهم « رذائل الخنوع » .

3 ـ القومية

أ ـ وقد رأى ايضا أن بعض أنواع المجتمع البشري قديمة وثابتة بحيث يمكن اعتبارها طبيعة كالفرد ولها ما له من حقوق (5) هل يعني هذا أن لها حقوق طبيعية ؟ اذا كان الجواب بالايجاب . اتفق موقفه وما ذهبنا اليه في هذه الدراسات من أن الحقوق الطبيعية ، وبعد اعتبارها في منشأها صفة من صفة الأفراد ، تطورت وأصبحت تطلق على مجموعات من الناس . وتأتي القومية لتضفي على هذا الأمر شرعية تاريخية وثابتة ، كما يفعل السيد هنا :

---

(1) راجع كذلك للمؤلف ، اشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، 1980 ، بحث « مشاكل الحرية » .

(2) احمد لطفي السيد ، صفحات مطوية ، ص25 .

(3) المرجع ذاته ، ص216 (التوكيدات لنا) .

(4) احمد لطفي السيد ، صفحات مطوية ، ص30 .

(5) انها لغة الحق الطبيعي . غير أن المحتوى الذي تشير اليه هذه اللغة يشوبه بعض الغموض .

« وان الأمة احد هذه الأنواع الطبيعية من التجمع البشري . وهي تخضع لقوانين طبيعية ولقانون الحرية العظيم قبل أي شيء آخر » .

ليس هذا المكان المناسب لا لتعريف الامة ولا لتعريف القومية ولا للبحث في دعوى خضوع كليهما لقوانين طبيعية . وأما « قانون الحرية » فهو مفهوم غريب جدّاً علينا . وتبقى جميع هذه المواضيع ، على اهميتها كلاً على حدة او في إطارها المعين ، ليست بذات علاقة دقيقة بموضوع بحثنا .

همنا الآن ان نبينَ ان الحقوق الطبيعية ، بالنسبة لها ، تصبح صفات لمجموعات بشرية لا لأفراد ـ وهذا تطور ملموس في تاريخ هذه النظريّة .

7 ـ الحقوق الطبيعية صفة لجماعة (الأمّة)

وفي هذا المعنى العام نجد اشارات قديمة للقومية او بعض مقوماتها .

« وفي آخر الجمهورية يعالج شيشرون حلم سيبيو(Dream of Scipio) وفي هذا الحلم يظهر على سيبيو الأصغر جده وأبوه على التوالي . ويطلع سيبيو الأصغر في هذا الحلم على انه سيصبح يوماً دكتاتور روما وينقذ بذلك الدولة ويصلحها . وينصح سيبيو في هذا الحلم ان يكون حذرا واعياً يؤمن بأن اجرا كبيرا في السماء ينتظر جميع الذين ساعدوا على الحفاظ على سلامة أوطانهم . ان الله الذي يتحكم بمصير الكون قاطبة ليحبه ان يرى المجتمعات البشرية تسودها القوانين وحسّ المشاركة بالمصلحة العامة . ان الحكام يأتون من السماء والى السماء يرجعون .

ان طريق السماء للحكام هي في حكمهم على ضوء العدالة وحسب الواجب . ان هذا الأمر مهم عندما يتعلق بالأبله والاقارب وهو لاهم اكثر واكثر عندما يتعلق بسلامة المواطن وأرض الاجداد »(1) .

كما وانه يحظى بلفتات فلسفيّة ، ذات شأن :

« حقيقة الوعي الذاتي(2) ليست « الأنا » بل « النحن »(3) » .

همنا الأهم ، ههنا ، كما سبق وذكرنا هو نسبة الحقوق الطبيعية الى جماعة بدلاً من ، او مع نسبتها الى ، انسان فرد . ونقرأ في هذه الظاهرة تطوراً ملحوظاً ، او اذا فضلت فقل انكفاءاً ، في مسيرة نظرة الحقوق الطبيعيّة . وتكتسب هذه الظاهرة اهميّة تذكر بمناسبة ادعائنا ان ظهور الفردانية ونشوئها كان شرطاً ضرورياً لنشأة وتطور الحقوق الطبيعيّة .

---

(1) التركيدات لنا .

(2) Self-Consciousness

(3) Herbert Marcuse, **Reason and Revolution**, 2 nd Edition, N. M., The Humanities Press, 1954, P. 115.
See also: Hegel's **Phenomenology of mind P. 174.**

فهل تعتبر تلك الظاهرة بينة تدحض هذا الادعاء ؟ انها لقضيّة تستحق الاهتمام . ولكننا نفضل ان لا نتوقف عندها . ومبرراتنا لهذا الموقف تكثر وتتنوع .

وهذا مثل آخر ، وكثرت مثل هذه الأمثال ، تعزى فيه الحقوق الطبيعية الى الأمة :

« رسالة الزعيم الى القوميين الاجتماعيين والأمة السورية في صدد وضع فلسطين وحالتها الحاضرة .

ايها القوميون الاجتماعيون .

اني أعلن :

ان الأمة السورية هي وحدها صاحبة « الحق الطبيعي »(1) والشرعي في فلسطين ، وانه ليس لغيرها ان يقول الكلمة الأولى(2) والاخيرة في مصيرها .

ليس لبريطانيا ان تقرر مصير فلسطين وليس لروسية ان تقرر مصير فلسطين وليس لاميركا نية ان تقرر مصير فلسطين بل ليس لمصر ولا للعروبة ان تقرر مصير فلسطين. ليس من حق جمعية الامم المتحدة كلها ان تفرض على الأمة السورية مقررات نزع سيادة الامة السورية عن وطنها او حقها في ارضها(3) ليس لجمعية الامم المتحدة كلها ان تعتمد(4) الغاء حق الأمم الحرة في تقرير مصيرها بنفسها .

ان جمعية الأمم المتحدة هي جمعية الامم المحاربة التي انتصرت مصالحها في الحرب العالمية الثانية ومن والاها . انها ليست جمعية عالمية ولم تنشأ بارادة عالمية في ظروف تساوي الحقوق فيما بين امم العالم . وانها فوق ذلك جمعية منقسمة على نفسها ، ولا تكون وحدة انسانية كلية . ان هذه الجمعية(5) لا تملك حق تقرير مصير الامة السورية ولا حق تقرير مصير جزئها الجنوبي ، فلسطين(6) .

ان كل مقررات الترسيونية تخالف ارادة الأمة السورية « وحقها في تقرير مصيرها ومصير وطنها بملء حريتها هي مقررات باطلة(7) » .

وان عمل الجماعة العربية ومقرراتها يجب أن تخضع ايضا لهذا المبدأ عينه فليس من حق الجماعة العربية الغاء سيادة الامة السورية على نفسها ووطنها وليس يحق لها اقرار ما ترفضه الامة السورية أو ما يتيح لها اعلان ارادتها الحرة في صدد مصيرها ومصير وطنها .

---

(1) انها لغة الحق الطبيعي . غير أن المحتوى الذي تشير اليه هذه اللغة يشوبه بعض الغموض .

(2) هل يعني الكلمة « الأولى والاخيرة » الكلمة الفاصلة ؟

(3) أ ـ ان هذه المقطوعة بكاملها ، ترداد ، وربما للتوكيد ، للفكرة المعبّر عنها في المقطوعة السابقة .
ب ـ تجدر الاشارة الى أن الفجوة لعميقة بين الواقع التاريخي والنظرّية .

(4) انها في الواقع تفعل ذلك . واذا قصد بـ « ليس لها ذلك » انها ليس لها الحق بذلك ، فيصبح ذلك تكراراً لما سبق وذكر .

(5) فهل تصبح مالكة لذلك الحق لو توفرت فيها الشروط التي ينعى عليها فقرها لها ؟ اذا كان هذا ما يقصده ، يصبح « الحق الطبيعي » المشار اليها سابقا حقاً غير طبيعي . واذا لم يكن هذا مقصده فما قيمة ذكره له ؟

(6) صح هذا مبدئياً . غير أن البطلان المبدئي شيء والواقع التاريخي وتطوره شيء آخر . وقلما قرر الحق المبدئي مسيرة التاريخ . ولهذا يتطلب تحقيق الحق قوة تدعمه وتفرض احترامه على التاريخ .

(7) صباح الخير ـ البناء ، العدد 177 ، السبت 6-1-1979 ، ص 5 (وفي هذا ما فيه من التعلمي عن عبر التاريخ !) .

« ايها القوميون الاجتماعيون

انني باسمكم ادعو اليوم الى ما حالت الارادات الاجنبية ، واذنابها دون دعوتي اليه في الماضي وما لا تزال تحاول الحؤول دون دعوتي اليه في الحاضر : انني ادعو اللبنانيين والشاميين والعراقيين والفلسطينيين والاردنيين الى مؤتمر مستعجل تقرر فيه الامة السورية ارادتها وخطتها العملية في صدد فلسطين وتجاه الاخطار الخارجية جميعها .

انني ادعوهم الى الأخذ بنهضة قومية اجتماعية تغير وجه التاريخ وتجعل ارادة الامة السورية في الحياة والتفوق نافذة .

انني ادعوهم الى نبذ الحزبيات الدينية والتأويل الطائفية البغيضة تلك الحزبيات والتأويل التي اولت الدين تأويلاً فاسداً وقالت غير ما قال الله .

لقد قالت المسيحية بالتآخي ومحبة المبغضين وبرفع الفوارق والحزبيات الدينية وقالت المحمدية بمثل ذلك واهل الحكمة الموحدون مذهبهم الاخاء والمحبة .

انطون سعادة في 2 تشرين الثاني 1947 »(1)

يهمنا من هذا المقتبس ، وفي هذا الاطار بالذات ، ربط الحقوق الطبيعية بالامة . ولنا مع القومية ، بديلا للحقوق الطبيعية ، موعد آخر .

ولنا ، في « حق الدولة في البقاء(2) » مثل آخر على صحة هذه الموضوعة .

8 ـ قراءات وتعليقات

آ ـ ليفاياتان توماس هوبس (1588-1679)

لقد قيل في الليفاياتان(3) آراء متضاربة ـ انه كتب ليدافع عن مطلقيّه الحكم التي تمتع بها آل ستيوارت (Stuart) في انكلترا ، وانه كتب بقصد تبجيل اوليفر كرومويل ، ومع ان الرأيين غير عادلين فيه ، نذكرهما لأنهما ينبآن عن روح العصر وعن الصراع الذي كان قائما بين الجمهوريين والملكيين في عهده ـ الصراع (اي الحرب الاهلية) الذي رأى فيه هوبس حقاً المعضلة الأساسية والأكثر الحاحاً بطلب المعالجة . وآراء الليفاياتان تتأثر الى

(1) صباح الخير العدد 177 ، السبت 6-1-79 .
(2) راجع للمؤلف ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، بحث : حق الدولة في البقاء .
(3) هو الكتاب الذي اكسب هوبس شهرته . كتبه ليدافع عن الملكية على اعتاب الثورة الاهلية .

حد بعيد بهذه المعضلة . فقوله مثلا بأن الحكم الصالح هو الحكم الفعّال [1] يخسر كثيراً من قيمته الفكرية بمعزل عن هذه الحالة . واذا كان العالم لا يزال يتخبط بين الفينة والفينة بمثل هذه المشاكل الملحة في بعض اجزائه فان المفكرين السياسيين ايضا ، على ما يميزهم عن هوبس ، وقد كثرت هذه الميزات وكبرت أهميتها ، لا يزالون يرون في الحكم الفعال [2] ابرز وأقوى الركائز للحكم المبتغى .

ونقفز فوق حوادث تاريخية متعددة ـ الحوادث التي تفترض معرفتها بالقارىء .

وهكذا ، وعبر قفزات طويلة وسريعة معاً ، فوق القمم التاريخية الشاهقة والسابقة للقرن السابع عشر ـ حيث ازدهرت فكرة الحقوق الطبيعية للانسان الفرد وسيلة تحد من سلطة الحاكم المطلق ، كما عند هوبس ، او تمنع فيض التيار الاجتماعي الجارف من أن يخنق الفرد في مجتمعه ، كما في لوك ، ـ نصل الى بحثها في اطار غريب [3] ، اطار الليفاياثان ـ اقول غريب لأن قلة من المعلقين على تاريخ الفكر السياسي الذين يذكرون هوبس في عداد عمالقة المفكرين القائلين بالحقوق الطبيعية . ربما ابعدهم عن هذا اصرار هوبس على مطلقية الحكم .

وكيف يجمع هوبس بين مطلقية الحكم والقول بحق طبيعي واحد على الأقل :

« في حرية المواطنين » [4]

« تعني الحرية ـ غياب المعارضة (واعني بالمعارضة العوائق الخارجية للحركة) .

والرجل الحر هو ذلك الذي لا يعيقه شيء في عمل تلك الأمور التي يقدر أن يقوم بها مستنداً الى ارادته وقوته .

والحرية والخوف لا يتضاربان [5] . . فجميع الافعال التي يمتنع عنها احدنا في الكومونولث خوفا

---

(1) راجع لعلاقة هذا القول بالحضارة الحديثة وبالنظريات السياسية المعاصرة وبالنظام اللبناني ـ الدكتور ملحم قربان ، **تاريخ لبنان السياسي الحديث ، الجزء الثاني ، بناء دولة الاستقلال** ، المؤسسة الجامعية للدراسات (مجد) بيروت ، 1981 .

(2) وفي معرض اصراره على الحكم الفعّال اعطى هوبس قراءة الانطباع بأنه يعتقد أن الحكم الافضل هو الحكم المطلق غير انه ينبغي ان يلاحظ في هذه المناسبة ، ان هوبس ، اذا ناصر الحكم المطلق فهو يناصر الحكم المطلق سياسيا اي الحكم الذي لا يحاسبه ، سياسيا ، احد .
وبمعنى آخر ، حتى الحاكم المطلق سياسياً ، والذي ينشر هوبس لواء مُناصرته . ليس « بالحكم المطلق » بالمعنى المطلق . ذلك لأن تصرفاته وارادته تحدُّها اعتبارات هامّة .

(3) ملحم قربان ، اشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ببحث : « سيادة الدستور وقانون الاصلاح الاداري » .

(4) توماس هوبس ، **الليفاياثان** . الفصل الواحد والعشرون .

(5) غير أن للخوف درجات ومراتب . على ادناها ، يصح هذا القول . ولكنه يتزعزع وتنهار الاطروحة المدروسة حيث ترتفع حرارة الحقوق . عندها تصبح الحرية مهددة ، واذا كانت « الجرأة والقلق لا يتعايشان الا قليلا ونادراً » ، واذا كانت « الجرأة عصب الحرية » ، يصبح الخوف المتمادي خطراً جسيما على الحرية . (راجع الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، ص 163) . .

من القانون هي افعال اختار ان يتحاشاها .

وكذلك الحرية والضرورة لا تتضاربان ، فالذي يرمي نفسه في مجرى ماء مثلا له حرية النزول مع المجري وعليه ايضا ان ينزلق مع المجرى .

وكما أن الناس لتحقيق السلام والحفاظ على حياتهم اصطنعوا شخصا ندعوه كومونولث كذلك سنّوا قيودا اصطناعية ـ ندعوها القوانين المدنية . وقد علقوا هذه القيود بتعاقداتهم المتبادلة من جهة ، باذانهم ، ومن جهة ثانية ، بشفاه صاحب السيادة ـ كان هذا رجلا واحدا او مجلساً من عدة رجال . ـ

وبالرغم من أن هذه القيود ضعيفة بطبيعتها ، فبالامكان جعلها ذات قوة ماسكة ليس بصعوبة كسرها بل بالخطر الذي ينتج عن هذا الكسر »(1)

ونكثر من جهتنا الإنتقادات التي تساق ضد هذا المفهوم للحريّة . وهذا ما يبرر بنظرنا اقتباسها مطولا ـ او قل بعضاً من اعتبارات هذا المبرر . غير أن بحث تلك الانتقادات وتفصيلها ووضع اجزائها في المواضع المناسبة قضيّة لا تسمح بها ظروف هذه المناسبة بالذات . ما يخفف من عبء المسؤولية الناتجة عن التكويع عن هذه المعالجة الآن ـ هو انها قد تمت ، بغالبيتها ، وان نتفاً نتفاً هنا وهناك ، في مناسبات مغايرة . يبقى على المهتمين المدققين ان يجمعوها وحدة عضوية متكاملة ـ او على الأقل ان يحاولوا ذلك .

أما غير المهتمين بهذه القضيّة بالذات فسيعتبرون اهمالنا لها ههنا نعمة من نعم الصدق .

ثم لا يلبث هوبس ان يقول :

« وحرية المواطنين المحكومين (الرعية)(Subjects) ، التي اتكلم عنها الأن هي الحرية المتعلقة بهذه القيود . للناس الحرية في جميع التصرفات التي لا يشير اليها القانون . وليست هنالك كومونولث واحدة تطال القوانين فيها جميع التصرفات وانواعها . اذ ان ذلك من المستحيل .

ومع هذا فلا يظن هذه الحرية ، تحد او تنفي سيادة الليفاياتان . فقد بيّنا ان الممثل الشخصي صاحب السيادة(2) لا يمكن ان يتسبب بضرر او بعمل غير عادل لأي مواطن محكوم(Subject) . لأن هذا

---

(1) هذا من جملة الدلائل التي تستند اليها في دعم اطروحتنا الحضارة الانسانية حتى اليوم تبنى على افتراض الالزام اساسا لها . (محاضرات في تاريخ الفكر السياسي مع التوكيد على القانون الطبيعي ، دبلوم العلوم السياسية ، كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية في الجامعة اللبنانية ، 1977-1978) .

وهكذا تظهر اهمية الالتزام بديلا للالزام في بناء فلسفة اجتماعية حديثة تقدر ان تلغي عقائديات العصر .

(2) يتبين هذا الاعتقاد المقترب العقلاني الذي يتناغم والحقوق الطبيعية وهو عقلاني على صعيدين : الأول ، الانطلاق من مسلمات واضحة ، والثاني ، القبول بدعم هذه المسلمات ، عبر عملية التحليل ، بمفترضات عقلانية ايضا بدون الاهتمام الكلي بربطها بالوقائع او الحوادث التي تجعل منها نظريات صحيحة .

وهكذا قد يتضارب الاستنتاج من الواقع للعيوش. وهكذا يصبح من الزاوية الواقعية مثار تساؤل . « فصاحب السيادة « عمليا كثيرا ما « يتسبب بضرر او بعمل غير عادل لأي مواطن » !

المواطن هو الفاعل لكل عمل يقوم به السيد وهذا السيد هو خاضع بأحكامه ايضا لله وللقانون الطبيعي »[1] .

ولما كانت حرية المواطن المحكوم(Subject) تنشأ بخصوص تلك الامور التي لا يمكن المتعاقد ان يجيرها[2] ، اذ يصبح عندها التعاقد غير شرعي ، خصوصاً في اطار السيادة بالتكليف اي في اطار التعاقد الاجتماعي .

لكل ذلك يحق لهذا المواطن ان يرفض امر صاحب السيادة في جميع الامور المتعلقة بدفاعه عن نفسه . مثل ، ان يقتل نفسه[3] ، او يجرح جسمه او يشوهه ، او أن لا يقاتل من يعتدون عليه ، أو أن يضرب عن الطعام أو أخذ الدواء ، أو أن يتهم نفسه او يجرحها .

أما قتل المجرم فيستنتج ليس من كلمات التعاقد الموضحة بل من نية[4] المتعاقد . ذلك لأن رفض قتل المجرم يضع حجر عثرة في تحقيق الغاية التي من أجلها كان التعاقد .

ولا يحق لمواطن ان يناهض سيف الكومونولث دفاعاً عن رجل آخر . لأن مثل هذه الحرية تحرم السيادة من الوسائل التي تؤدي الى حمايتنا .

ثانياً .

أما الحريات الأخرى فتنتج جميعها عن سكوت القانون .

ثالثاً .

واذا نشأ خلاف بين صاحب السيادة وأي مواطن فيحق للمواطن ان يدّعي على صاحب السيادة امام قضاة يعينها هذا الاخير .

رابعاً .

ان واجب الخضوع لصاحب السيادة يدوم ما دامت لهذا المقدرة والقوة للدفاع عن رعيّته .

---

(1) وهكذا فهو مطلق ، صاحب سيادة لا تحدها حدود ، سياسيا ، مع انه مقيد باعتبارات حضارية او دينية .

(2) اي انها لا تخضع لعملية التعاقد ، فهي بالتالي « حقوق طبيعية » بالمعنى الاصيل للكلمة . هي امور يمكن ان يمارسها الانسان قبل دخوله في التعاقد الاجتماعي ولا يمكنه ، عبر التعاقد ، ان يتنازل عنها فتبقى ، حتى بعد التعاقد ، من أبرز مبررات تصرفاته .

(3) « ان تقول لشخص آخر: « اقتلني اذا شئت » هو شيء يختلف كل الاختلاف عن قولك له : « اقتل نفسي او شخصا آخر عندما تريد » .

(4) راجع كذلك ، الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، ص96 ، مقطع : الحجة الغائية » : الأخذ بالغاية يوجب الأخذ بالوسائل الداعية الى تحقيق تلك الغاية .

وهكذا نرى ان هوبس ، وبالرغم من جميع الآراء المتناقلة عن مطلقية حاكمه ، يبقي شيئاً هاماً ، وان يكن يسيراً ، من مفهوم الحقوق الطبيعية التي تكون نوعاً من الحدود لطغيان الحكام . واننا في الواقع ، لنذهب الى أبعد من هذا(1) في تقديرنا لهوبس بالنسبة لهذه القضية بالذات : الحقوق الطبيعية .

وهكذا يتبين ان مطلقية الحكم ، لدى هوبس ، او السلطة السياسية المطلقة لا تتناقض مع التبشير بالحقوق الطبيعية للمواطن الفرد .

بكلمات مغايرة الحكم المطلق شيء ، والطغيان شيء آخر . المطلق السياسي لا يعني نفي جميع الحدود عن صاحب السلطة السياسية المطلقة . يعني فقط أن ليست هنالك مؤسسة أو فرد يحق لها (له) محاسبته .

وقد ذهب روسو الى حد القول بأن الارادة العامة مطلقة ومقيدة معاً(2) .

وتوضيحاً للاطار الفكري الذي يضع فيه الليفاياتان ، أي الاله الزائل ، فكرة الحقوق الطبيعية يجدر بنا ان نشير الى ملاحظتين هامتين :

الأولى ، هي التمييز بين نوعين من التعاقد :

التعاقد الشرعي ، والتعاقد غير الشرعي .

ومن الاعتبارات التي تجعل التعاقد غير شرعي ، تجيير ما لا يجوز تجييره . ومن هنا ، وبالرغم من أن الحقوق الطبيعية هي الأساس للتعاقد ، بمعنى ، فلا يحق للمتعاقدين ، ان يجيروا تلك الحقوق . ومن هنا اهميتها ، اولا كأساس للتعاقد وثانياً ، كاعتبارات لا يحق للتعاقد ان يتخطاها ويبقى مشروعاً .

والثانية هي التمييز بين نوعين من أنواع السيادة .

أ ـ السيادة بالتكليف ، التعاقد الاجتماعي .

ب ـ والسيادة بالفرض ، حق المنتصر في الحرب .

الأولى وحدها تنسجم مع نظرية الحقوق الطبيعية ، اما الثانية فلا .

ويبقى من المهم ان نعرف أن العلاقات الدولية المعاصرة تتنكر للسيادة بالفرض . فعصبة الامم(3) والأمم المتحدة(4) تبنت مبدأ يقضي بتحريم النيل(5) من سلامة ووحدة

---

(1) راجع في هذه الدراسات بحث : « التعاقد الاجتماعي » .

(2) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، بحث « الارادة العامة » .

(3) المادة 10 من وثيقة العصبة .

(4) المادة 51 من ميثاق الامم المتحدة .

(5) مراجعة القرار 242 .

اراضي الدول او استغلالها السياسي عن طريق الحرب والقوة[1] .

ونرى ، هكذا ، ان التطورات الحديثة ، في بعضها على الأقل ، كما في هذا المبدأ ، تساند الحقوق الطبيعية ـ انها تحرم السيادة بالفرض ، وتسمح بالسيادة بالتكليف وحسب . وهذه هي السيادة التي تنسجم وفكرة الحقوق الطبيعية .

ومن جهة ثانية تتحول طبيعة هذه الحقوق ذاتها لتصبح رهنا بممارسة القوة ـ وان في ضوء مبادىء واعتبارات مروّضة ـ فتميل من مبتغاها العقلاني الاخلاقي الاصلي الى مقاصدها ـ وركائزها الواقعيّة . وهكذا فما تربحه القوّة (او المثل الاخلاقية) من جهة تخسره المثل الاخلاقية (أو القوّة) من جهة ثانية .

ويصبح ، من هنا ، طبيعياً جداً أن تكون لنا مجموعة كبيرة من الملاحظات الناقدة[2] على مفهومي السيادة والحرية كما يتبناهما هوبس في ما عرضنا من مقتبسات !

ب ـ جون لوك : في الرسالة الثانية في الحكم المدني

ولا تختلف قصتنا ، موقفاً ومقترباً ومنهجاً وتفكيراً ، من لوك عنها من هوبس . في محاولة لتوضيح ذلك نسأل : ما هي تلك الحقوق[3] ؟

« عندما خلق الله الانسان فرض عليه ظروفاً قاهرة من الضرورة والمنفعة والرغبة الجأته الى حياة الاجتماع ، لعلمه انه مخلوق لا يصلح لحياة العزلة ، وجهزه بالادراك والنطق كي يستمر عليها وينعم بها ـ وكانت الجماعة الاولى تقتصر على الرجل والمرأة وعنها نشأت الاسرة التي اشتملت على الابوين والابناء ، ثم اضيف اليها ، بعد ذلك ، الاسياد والعبيد .

ومع انه كان يتفق لهؤلاء ان يؤلفوا اسرة واحدة ـ وهو ما كان يحصل غالباً ـ يمارس ربّها او ربتها ضرباً من السلطة العائلية عليها ، فقد قصرّوا ، جماعة او وحداناً ، عن بلوغ شأو « المجتمع السياسي »[4] كما سنرى عندما نفتش عن أهداف كل من المجتمعين وروابطهما وحدودهما » .

وتقرأ في رسالة جون لوك كذلك :

---

(1) الدكتور حسن الحلبي ، القرار والتسوية ، ص 53 وص 29 وص 48 .
(2) راجع كذلك للمؤلف الحقوق الانسانية (طبعة ثانية) واشكالات (طبعة ثالثة (مجد) ، بيروت ، 1982)
(3) من الرسالة الثانية في الحكم المدني ، ترجمة ماجد فخري ، الفصل السابع : « في المجتمع السياسي او المدني » .
(4) وهكذا يشارك لوك ارسطو في عدم اعتبار العائلة مجتمعاً سياسياً : غير ان المقياس لذلك ، او السبب ، فيختلف لدى احدهما عنه لدى الآخر .

« لما كان الانسان يولد كما اثبتنا(1) اعلاه ، والحرية(2) التامة(3) والتمتع بجميع حقوق السنّة الطبيعية وميزاتها دون قيد(4) أو شرط من سماته ، شيمة أي انسان أو جماعة من الناس في العالم ، فله حق(5) طبيعي بالمحافظة على ملكه - أي على حياته وحريته وأرضه - ودفع عدوان الآخرين واذا هم أولا ، والحكم في كل خرق لتلك السنّة وانزال العقوبات التي يستحقها للمجرم في اعتقاده ، حتى عقوبة الموت منها ، على الجرائم التي تستحق عنده مثل تلك العقوبة لفظاعتها . ولكن يستحيل قيام مجتمع سياسي او استمراره ما لم يسند اليه وحده سلطة للمحافظة على الملكية وعلى معاقبة كل من يسطو عليها في ذلك المجتمع ، فليس مجتمع سياسي الا حيث يتنازل كل فرد عن هذا الحق الطبيعي(6) للجماعة ، تنازلا تاماً شرط ان لا يحال بينه وبين اللجوء الى القانون الذي تقره تلك الجماعة . واذ يبطل الحكم الفردي على كل فرد تصبح الجماعة الحكم الوحيد الذي يفصل في كل الخصومات التي قد تنشأ بين افراد ذلك المجتمع في القضايا الحقوقية ، بناء على قواعد عادلة يطبقها رجال خولتهم الجماعة تطبيقها ، وتنزل بالفرد الذي قد يرتكب جرائم ضد المجتمع العقوبات التي اقرها القانون . ومن هنا يتبين لنا الفرق بين من يعيش في مجتمع سياسي ومن لا يعيش . فكل الذين يؤلفون جماعة واحدة يعيشون في ظل قانون ثابت وقضاء عادل يلوذون بهما وبوسعهما البت في الخصومات التي تنشأ بينهم ومعاقبة المجرم منهم ، فانما يعيشون معاً في مجتمع مدني(7) . اما الذين لا ملاذ عام لهم على الأرض ، فهم ما يزالون في « الطور

---

(1) يستحسن بالقارىء الرجوع الى تلك الاثباتات - وذلك لأكثر من سبب ، اهمها في اطار هذه الدراسات ، تبينّ للصفة « العقلانية » التي تضفي اضواءها على معالجات « الحقوق الطبيعية » .

(2) ان اطلاق كلمة « حريّة » على الحالة التي « يولد بها الانسان » هو سوء استخدام لكلمة حريّة .

راجع لذلك للمؤلف للمنهجيّة والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، 1977 ، مفهوم : الحريّة .

(3) تراجع لدحض هذه الاطروحة مناقشات : « سيادة الدستور وقانون الاصلاح » في اشكالات ، للدكتور ملحم قربان، الطبعة الثالثة ، مزيدة ومنقحة ، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت ، 1982 الموضوع ذاته .

(4) المرجع ذاته والغاية ذاتها .

(5) وهكذا تختزل « الحقوق الطبيعية » لدى لوك في حق واحد : حق الانسان في الحفاظ على ملكه . وتتفرع من هذا الحق ، عبر شعبتين اثنين ، الحقوق الأخرى :

فعبر الشعبة الاولى يصبح ملكه ثلاثة :

آ - الحياة

ب - الحرية

ج - والأرض

وعبر الشعبة الثانية تصبح « المحافظة على ملكه » ثلاثة أيضا :

آ - دفع الأذى والعدوان

ب - الحكم في « خرق السنّة الطبيعية » اي في مقدار هذا الاذى أو ذاك العدوان .

ج - تنفيذ هذا الحكم اي « الاقتصاص من المعتدي » بالانزال به ما يستحقه من عقوبات حسب اعتقاد المعتدى عليه ، « الحاكم » .

(6) اي حق الاقتصاص لنفسه .

(7) التمييز بين « المجتمع المدني » و « الطور الطبيعي » يكمن في اللجوء إلى « ملاذ عام » .

فحيث يوجد ملاذ عام ، حسب لوك ، هنالك يكون مجتمع سياسي . اما القياس الذي استند اليه ارسطو ليعتبر النظام القائم في المدينة الدولة نظاماً سياسياً « طبيعياً » - لاحظ الفرق في مفهوم طبيعي انعكس تماماً - فهو مقياس « الاكتفاء »

الطبيعي»، لأن كُلاً منهم الحاكم والجلاد في كل ما يعنيه من شؤون . وتلك شأن الطور الطبيعي التام، كما قلمنا» .

I ـ في المجتمع المدني : تعريفه

وينعكس هذا التعريف على الحقوق الطبيعية من جهة . وهو ذو علاقة بتعريف السياسة : الموضوع المعاصر . ثم ، وفضلا عن ذلك، يغمز من قناة النظام الذي اقترحه توماس هوبس .

منهجياً ، نستند اليه ، عبر بيان الخُلْف، لنرفض العقلانية غير المروضة التي يتبعها الاثنان ، هوبس ولوك ، طريقة بحث وربما اقناع .

« وهكذا ، فحيث يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة ويتخلى كل منهم عن سلطة تنفيذ السنة الطبيعية التي تخصه ، ويتنازل عنها للمجتمع ، ينشأ عندنا حينذاك فقط مجتمع سياسي او مدني . وهو ما يحدث كلما تألب عدد من البشر ما برحوا على « الطور الطبيعي » في مجتمع واحد وألفوا شعباً واحداً ودولة واحدة تخضع لسلطة حكومة عليا واحدة ، او عندما ينضم فرد ما او يلتحق بحكومة قائمة فعلا . لأنه بذلك يخوّل المجتمع او السلطة التشريعية فيها (وهما شيء واحد) ان تسن القوانين بالنيابة عنه ، وفقاً لما تقتضيه مصلحة المجتمع العامة ، فيتوجب عليه اذ ذاك المؤازرة في تنفيذها ، كما لو كانت من وضعه هو . وهذا ما يخرج الناس من « الطور الطبيعي » الى طور الدولة ، التي يقوم على رأسها حاكم بشري يتمتع بسلطة الفصل في جميع الخصومات وينصف أصحاب المظالم من ابناء تلك الدولة . وهذا الحاكم هو الهيئة التشريعية او القضاة الذين تنصّبهم . فاذا وجدت جماعة من الناس ليس بينهم مثل هذه السلطة الحاسمة يلوذون بها ، فهم ما يزالون على « الطور الطبيعي » مهما كانت طبيعة اجتماعهم او نوعه(1) » .

ثم تقرأ التالي :

« فمن الواضح اذن ان الملكية المطلقة ، التي يزعم بعضهم انها نمط الحكم الوحيد ، لا تتفق مع طبيعة المجتمع المدني ، فهي ليست شكلاً من أشكال الحكم المدني قط . لأن هدف المجتمع المدني تلافي تلك المساوىء التي تنجم ضرورة عن كون كل امرىء ، في « الطور الطبيعي » ، الحكم في القضايا التي تعنيه ومعالجتها ، باقامة سلطة معروفة بوسع كل فرد من أفراد ذلك المجتمع ان يلوذ بها ، اذا ما لحق به اذى او اذا نشأت خصومة ما بينه وبين اقرانه ، ويطيعها جميع هؤلاء الافراد(2) . وحيث يوجد قوم لا

= الذاتي » . ونزيد نحن ، لنخفف من وطأة خطئه ـ « النسبي » طبعاً .

ان مدى اتكال دولة « عظمى » كالولايات المتحدة على نمط السعودية مثلا يبين مدى عقلانية وبالتالي سطحية التفكير السياسي عبر التاريخ .

وفي هذا التذكير اكثر من عبرة ـ منهجية وفكرية .

(1) جون لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني ، ترجمة ماجد فخري ، مقطع 89 .

(2) « ان السلطة العامة في مجتمع هي فوق كل فرد في ذلك المجتمع ، والمهمة الرئيسية (العادية) لتلك السلطة هي سن القوانين لكل الذين يخضعون لها ، وهي قوانين يتوجب علينا جميعاً احترامها ما لم يتم لدينا دليل قطعي على أن سنة العقل او شريعة الله تأمر بخلافها ـ هوكر .

سلطة بينهم من هذا النوع يحتكمون اليها ، وتفصل في النزاع بينهم ، فهؤلاء القوم ما يزالون في « الطور الطبيعي » . وتلك حال كل ملك مطلق ، في علاقته بالرعية التي يملك عليها »(1) .

ثمّ يقول كذلك :

« اذ لما كان يفترض انه يتمتع بمفرده بجميع اشكال السلطة ، التشريعية والتنفيذية ، فليس ثمة قاض يحكم بعدل وتجرد وحزم ، بوسع أي امرىء ان يلوذ به ، وبوسع المظلوم ان ينصف ويجار على يده ، اذا لحق به من الملك او اعوانه اذى او اساءة . مثل هذا الرجل ، سواء ادعوناه القيصر (Czar) ام السيد الأعظم (Grand Signor) او ما شئت من الاسماء ، يعيش في ظل « الطور الطبيعي » مع رعيته ، شيمة سائر البشر . فحيثما وجد رجلان ، لا قانون قائماً يخضعان كلاهما له ولا حكم على الأرض يحتكمان اليه لفض النزاع بينهما ، فهما ما برحا « في الطور الطبيعي » ، يعانيان آفاته كلها . والفرق الوحيد بينهما وبين من يعنو لسلطة الملك المطلق المشؤومة(2) ، أو قل عبد هذا الملك ، هو انه يتمتع ، في « الطور الطبيعي » العادي ، بحرية تعيين ما هو حق له ، بمقدار ما يستطيع للمحافظة على تلك الحرية . فاذا امر مليكه بالسطوة على املاكه او رغب في ذلك ، لم يكن له من موئل يلوذ به - كما ينبغي لابناء المجتمع ان يلوذوا ، فيكون عنده كمن انحط من مرتبة المخلوقات الناطقة وحرم حرية تعيين ما هو حق له او الدفاع عنه وأصبح عرضة لجميع الآفات والاهوال التي يتعرض لها المرء على يد رجل يعيش في « الطور الطبيعي » ولا رادع يردعه وقد افسده التملّق واستتب له الامر والمنعة . »(3) .

ونتابع في رسالة لوك المدنية لنقرأ :

« اما من يزعم ان « السلطة المطلقة » تطهر عنصر الانسان وتقوّم اعوجاج الطبيعة البشرية ، فليقرأ تاريخ هذا العصر ، أو أي عصر آخر سواه ، ليتحقق من نقيض ذلك - فمن طبع على القحة والأذى في ادغال اميركا ، فليس من المحتمل ان يكون أحسن حالاً على عرش من العروش ، حيث يجد اتباعه من العلم أو الدين ما يبرر كل ما يصنعه برعيته ، وحيث يكمّ السيف فاه كل من يجرؤ على مناقشته . فاذا اراد امرؤ ان يعلم مؤدى الحماية التي توفرها الملكية المطلقة وأي ضرب من الآباء لرعيتهم تجعل من الملوك وأي

---

(1) جون لوك ، المرجع المذكور سابقاً ، مقطع 90 .

(2) « ولكي يتمكن الناس من حسم الظلامات والاساءات والاذيات المتبادلة (أي تلك المساوىء التي تلّم بحياة البشر في « الطور الطبيعي » - كان لا مناص لهم من العمل على التآلف واتفاق الكلمة ونصب ضرب من ضروب السلطة العامة والخضوع لها ، حتى يستتب الأمن والطمأنينة والرفاهية للجميع ، على يد الفئة التي عهدوا اليها بزمام الحكم . فقد ادرك الناس ابداً ان من حقهم الدفاع عن ذواتهم ، كلما تعرّضوا للعدوان او الأذى ، وادركوا ايضا انه مهما بلغ من حرص الناس على طلب منفعتهم ، فالاذى الذي قد يلحق بالآخرين من جراء ذلك يجب ان يدفع بجميع الوسائل الفعالة ، على يد جميع الناس . وأخيراً ادركوا انه لا يحق لأي كان ، أن يقرر حقه بنفسه ، وبناء على هذا التقرير ان يمضي في الدفاع عنه ، مادام من طبيعة كل انسان ان يتحيز لذاته أو لمن يحب حباً عظيماً . وهكذا اتفقوا على الخضوع لسلطة رجل تواطأوا عليه كي لا يستمر النزاع والشغب بينهم الى الأبد . ولولا ذلك الاتفاق العام لما كان لرجل ما الحق بأن يكون سيداً أو حاكماً على غيره دون آخر » (- هوكر ، المرجع السابق فصل 10) .

(3) جون لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني ، ترجمة ماجد فخري ، المقطع 91 .

الأمن ورخاء تجلب للمجتمع السياسي ، ـ متى بلغت حد الكمال ـ فما عليه الا ان يقرأ تاريخ سيلان الحديث . »(1) .

واخيراً ، فيما يتعلق بموضع بحثنا :

« والحق ان للرعية حق اللجوء الى القانون في الملكيات المطلقة ، شيمة سائر حكومات العالم ، وفيها قضاة يفصلون في الخصومات ويحدّون من عنف النزاع الذي قد ينشأ بين افراد الرعية . وذلك أمر يسلّم كل امرىء بضرورته : فلو حاول امرؤ ما ان يبطله لاستحق ان يدعى عدواً لدوداً للمجتمع والبشرية . . »(2) .

فما هي ، يا ترى ، حصيلة هذه القراءات الطويلة من رسالة لوك المدنية الثانية ؟ ما هي العبر ، اذا كانت هنالك عبر لها ، التي ينبغي ان نتنبّه اليها فيما يختص بالحقوق الطبيعيّة ؟ هل تزيد هذه العبر ، اذا ما وضعت على محكّ المنهجيّة المؤتمنة ، من رصيدنا في بنك الحكمة ؟ بماذا تنير طريقنا ـ ام انها ، على العكس من ذلك ، تضللنا فلا تهدينا سواء السبيل !

II ـ الحقوق الطبيعية منشأ الحكم المدني وغايته .

« اذا كان المرء في « الطور الطبيعي » حراً ، على الوجه الذي وصفناه (3)، واذا كان السيد المطلق على شخصه واملاكه ، نداً لأعظم الأسياد لا يخضع لسلطة انسان قط ، فلم يتخلى عن حريته وسلطته تلك ويعنو لسلطة اخرى ؟ والجواب البديهي على ذلك انه يتمتع بهذا الحق في « الطور الطبيعي » ، الا ان ممارسته له امر غير مضمون في جميع الأحوال ، لأنه معرض ابداً لسطوة الأخرين . اذ لما كان الكل اسياداً شميته ، وكان كل انسان نداً له ، ومعظم البشر لا يرعون حرمة الانصاف والعدالة(4) ، كان التمتع بالاملاك التي تخصه في هذا الطور غير مضمون او مأمون(5) ، وهذا ما يحمله على الرضى بالتخلي عن ذلك الوضع ، المحفوف بالمخاوف والاخطار ، رغم الحرية التي يتصف بها . فليس من العبث اذن ان يسعى راضياً للانضمام الى المجتمع مع من اتحدوا فيه او ابدوا رغبتهم في الاتحاد من أجل المحافظة على حياتهم وحرياتهم واملاكهم ـ وهو ما اطلق عليه اسم « الملكية » العام »(6) .

فالعلّة الرئيسية في الحالة الطبيعيّة التي بممارستها ، تطغى على جميع الحسنات

---

(1) جون لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني ـ ترجمة ماجد فخري . المقطع 92 .

(2) المرجع ذاته ، المقطع 93

(3) يختلف هذا الوصف في الرسالة الثانية للحكم المدني ، عنه في اشكالات . وانه لتحصيل حاصل اننا نعتبر ملاحظات الثانية تصحيحات ضرورية للاولى .

(4) مؤشر مهم نستفيد منه في معالجتنا « للطبيعة الانسانية » .

(5) وتظل ، من الوجهة العلمية والمنهجية ، « غير مضمونة او مأمونة » حتى في « المجتمع المدني » . راجع كذلك المنهجية والسياسة .

(6) الرسالة الثانية في الحكم المدني ، المقطع 123 .

والامتيازات التي تتصف بها تلك الحالة هي كون ممارسة تلك الامتيازات غير مضمونة .

إنها بلغة قضايا الفكر السياسي اساءات للاستخدام غير المروّض للقوّة .

فهل تضمنها يا ترى تلك الاحتياطات التي تقترح لتنفذ في الحالة السياسيّة ؟ لنرى اولا ما هي تلك الاحتياطات ؟

فالغرض الرئيسي الاول اذن من اتحاد الناس في دولة ما والرضوخ لسلطة الحكومة هو المحافظة[1] على املاكهم اذ يعوزهم في هذا « الطور الطبيعي » أمور عدة :

أولاً ـ يعوزهم قانون معروف ثابت متواضع عليه مسلّم به ، بناء على الموافقة العامة ، كمقياس للحق والباطل ومحك عام للفصل في جميع الخصومات التي تنشأ بينهم . ومع ان « السنة الطبيعية[2] واضحة كل الوضوح وفي متناول جميع المخلوقات العاقلة ، فالناس لتحيزهم لما فيه مصلحتهم ، وجهلهم بها لعدم اقبالهم على درسها ، كانوا غير ميالين الى اعتبارها شريعة نافذة في ما يتصل بقضاياهم الخاصة .

ثانياً ـ يعوزهم كذلك في « الطور الطبيعي » حكم معروف غير متحيّز ، يتمتع بصلاحية الفصل في جميع الخلافات بناء على القوانين القائمة . اذ لما كان كل امرىء في ذلك « الطور » حكما بحسب « السنة الطبيعية » ومنفذاً لها ، ولما كان الناس يتصفون بالاثرة ، فكثيراً ما يدفع[3] بهم الهوى او الثأر الى الافراط والتحمس البالغ للقضايا التي تعنيهم ، او الاهمال واللامبالاة الى التفريط في القضايا التي تعني غيرهم من الناس .

ثالثاً ـ « يعوزهم في « الطور الطبيعي » ايضا السلطة اللازمة لدعم الاحكام العادلة وتنفيذها كما ينبغي . فمن يقوى على دفع الاساءة بالقوة ، قلّما يرعوي عن المضي في ذلك ، اذا استطاع ، ولكن مثل هذا الدفع كثيراً ما يجعل العقوبة خطرة ، وفي بعض الحالات مهلكة لمن يحاول الاضطلاع بها »[4] .

فالقانون المعروف الثابت ، والحكم المعروف غير المتحيّز ، والسلطة اللازمة لدعم الأحكام العادلة وتنفيذها ـ هي الاحتياطات المقترحة . فهل تكون هذه ضمانات كافية ؟

---

(1) وهكذا نرى ان الغاية تبقى هي ذاتها في الحالتين : الحالة الطبيعية والحالة المدنية اما الوسائل في تحقيقها فتختلف .

(2) ونقرا في هذا نقداً يتناول تطبيق « القانون الطبيعي » .

(3) هذا شيء طبيعي جداً . والاحتياط ضده وضد تأثيراته على أحوال المجتمع هو من الواقعية بمكان . غير أن هذا المنطلق المقبول وصفاً صحيحاً لغالبية الناس لا يصح ان يصبح ، كما أصبح بالفعل ولدى البعض ، مبدأ عاماً يقول : « لا يمكن القاضي (الانسان) ان يكون حكماً عادلاً (موضوعياً) في القضايا التي تتعلق به » . اننا نذهب الى أن هذا الحكم العادل ، وعلى صعوبته ، يبقى ، وفي اطار الالتزامية على الأخص ، احتمالاً وارداً للبعض على الاقل من الناس .
وهذا التصحيح للمبدأ العام المذكور يبين تأثير المنهجية على الفكر السياسي من جهة ، ويفتح الباب امام للمستحقين من أبناء البشرية من اثبات بطولات ونضالات ملموسة .

(4) الرسالة الثانية في الحكم المدني . المقطع 124 والمقطع 126 .

سوف يتبينّ لنا ان الثقة في هذه الضمانات ، وذلك لأسباب منهجيّة وفكرية تنشأ عن طبيعة العلم المتعلق بالاساليب المتبعة في هذا الحقل ، ثقة طوباويّة تَبْتَعِدُ كثيراً عن ارض الواقع المعيوش .

غير ان هذا التعليق يطال التفكير العام السائد في عصر جون لوك . ولهذا لا يلام عليه جون لوك نفسه .

وتبقى لابرازه ههنا أهميّة تاريخيّة : انه يعتبر من ابر الخاصيات التي تميّز بين التفكير الاجتماعي للقرن الثامن عشر والتفكير الواعي المتعمق في مضامين معطيات العلم الذي يتوفر لذوي المواهب والاهتمام من ابناء القرن العشرين .

وبإمكاننا ان نبينّ ان هذا جزء مما نعني حين نقول : ان الانسانية تزداد واقعيّة مع الأيام . هذا هو ، بكلمة مغايرة ، جزء من محتوى « الواقعيّة » كما نستعملها ههنا .

وإذا لم تكن تلك الاحتياطات ، كما ابتغاها وقصدها لوك واعوانه ، بالضمانات الكافية ، فهل كانت محاولات عبثية غير ذات فائدة ؟ نسارع هنا الى النفي . لقد كانت لها تأثيرات حضارية وتنظيمية اجتماعيّة متعددة . انها كانت ، بكلمات مغايرة ، خطوات مبروكة على طريق الحل للمعضلة التي تجابهها الانسانية . الى أي مدى امتدّت بركتها ؟ هذا سؤال نعفي انفسنا من التصدي له . انه اصعب ، لأنه اكثر تعقيداً وتشعُّباً ، مما تسمح به ظروفنا الحاضرة . وتبقى معالجته العلميّة الدقيقة حريّة باطروحة رصينة ذات نفس طويل .

ننتقل الآن الى معضلة ثانية مرّ بها تاريخ الفكر السياسي مروراً سطحياً . فقد اعتقد المؤرخون لهذا الفكر بأن الانتقال من الحالة الطبيعيّة الى الحالة السياسيّة كان انتقالاً لا طوعياً في تفكير المفكرين المتعاقدين . غير ان التمحيص المدقق لما يكتبه التعاقديون حول هذه المسألة يدفعنا الى تعديل هذه الاطروحة . لنسمع ما يقوله لوك حولها أولاً :

« وهكذا يقبل البشر على الاجتماع ، رغم محاسن « الطور الطبيعي » ، لفرط ما يصيبهم من عناء وهم على هذا الطور . لذلك يتفق اننا قلّما نجد عدداً من الناس يعيشون معاً في هذا الطور . فالمخاطر التي يتعرضون لها فيه ، من جراء هذه السلطة المتقلبة الهوجاء التي تخوّل كل امرىء الحق بمعاقبة اساءات الأخرين ، ترغمهم على الالتجاء الى قوانين الحكومات الثابتة حيث يتاح لهم المحافظة على املاكهم « وهذا ما يحمل كلا منهم على التنازل بيسر عن صلاحيته الفردية بمعاقبة المسيء »(1) ، كما يمارسها من عينّ من أجل هذا الغرض فقط ، وفقاً للقوانين التي ارتضتها الجماعة او من فوضته بذلك (من نوابها) . وهذا

(1) وهذا يتضمن حقين معاً : حق الحكم في الاساءة وحق تنفيذ ذلك الحكم . أو بلغة السياسة ، يتضمن سلطتين السلطة التشريعية (أو القضائية) والسلطة التنفيذية .

هو منشأ حق السلطتين التشريعية والتنفيذية والحكومات والمجتمعات الاصلي . »(1) .

ان هذا الانتقال ، حسب هذه المقطوعة ، هو ، ولو بجزء منه مفروض على « الانسان الطبيعي » . ان في الحالة الطبيعية « لمخاطر ترغم » اصحابها على « الالتجاء الى قوانين الحكومات الثابتة » ـ فماذا يكلفه هذا الارغام ؟

فاذا اراد المرء في « الطور الطبيعي » ان يهمل ممارسة حريته بالتمتع بالملذات البريئة فله سلطتان : الاولى هي صنع ما يراه ضرورياً للمحافظة على ذاته وعلى الآخرين ، ضمن الاطار الذي تسيغه « السنة الطبيعية » وبحسب هذه السنة العامة يؤلف هو وسائر البشر جماعة واحدة(2) أو مجتمعاً واحداً يتميز عن سائر المخلوقات . ولولا فساد الفئة الشريرة من البشر وخبثها(3) لما احتاجوا الى جماعة اخرى او اضطروا الى الانفصال عن هذه الجماعة الطبيعية الكبرى والتكتل في جماعات اصغر .

والسلطة الاخرى التي يتمتع بها الانسان في « الطور الطبيعي » هي سلطة معاقبة الجرائم التي ترتكب ضد هذه السنّة . وهو يتنازل عن كليهما عندما ينضم الى مجتمع سياسي خاص (اذا صحت التسمية) او معين ، ويندمج في أية دولة من الدول المستقلة عن سائر البشر .

أما السلطة الاولى ـ أي القدرة على صنع ما يستصوبه ، من أجل المحافظة على ذاته وعلى سائر البشر ، فهو يتنازل عنها كي يتاح للمجتمع ضبطها بناء على القوانين التي يضعها ، وفقا لما تقتضيه المحافظة على ذاته وعلى سائر ابناء ذلك المجتمع . وهذه القوانين التي يضعها المجتمع تحد من الحرية التي كان يتمتع بها ، وفقا « للسنة الطبيعية » في امور كثيرة .

ثانياً : يتنازل ايضا عن سلطة انزال العقوبة تنازلا تاما ويضع قواه الطبيعية التي كان يستخدمها من قبل في تنفيذ « السنة الطبيعية » ، مستقلاً برأيه منفرداً بسلطته ، تحت تصرف هيئة المجتمع التنفيذية ، وفقاً لما ينص عليه القانون . لانه اذ يدخل طوراً جديداً من اطوار الحياة يتمتع فيه بالكثير من المنافع الناجمة عن نشاط الآخرين العائشين في المجتمع نفسه ومؤازرتهم والاستئناس بهم والحماية على يدهم جميعاً ، ينبغي له ان يتخلى ايضاً عن حريته الطبيعية وحقه بتوفير حاجاته بنفسه ، بقدر ما يقتضي خير المجتمع(4) ورفاهيته وسلامته . وليس ذلك ضرورياً وحسب ، بل هو حق ايضاً ، ما دام سائر اعضاء المجتمع مدعوين الى صنع ما يحيكه .

إنها تكلّفه التنازل عن سلطتين يتمتع بهما بحسب « السنة الطبيعية » : القيام بالضروري للحفاظ على نفسه ، ومعاقبة الجرائم التي ترتكب ضد هذه السنة . فأي ثمن هو هذا الثمن الذي يدفع ؟

---

(1) الرسالة الثانية في الحكم المدني ، المقطع 127 .
(2) للسنّة الطبيعية مضمون عقلي .
(3) في منشأ القومية . لاحظ اثر « العقلانية » في تفسير نشوء الامم .
(4) وهكذا تصبح للمصلحة العامة ، « خير المجتمع » أسبق بالأهمية ، من « الحقوق الطبيعية » في « المجتمع المدني » راجع كذلك للمؤلف ، اشكالات ، بحث : « سيادة الدستور وقانون الاصلاح » .

« ومع ان الناس يتنازلون عن المساواة والحرية والسلطة التنفيذية التي كانوا يتمتعون بها في « الطور الطبيعي » ، اذ ينضمون الى المجتمع ويعهدون بها اليه كي يتصرف بها الشارع كما يقتضي خير(1) ذلك المجتمع ، فلا يعقل ان تمتد سلطة المجتمع او الشارع الذي نصّبه المجتمع الى أبعد مما يقتضيه الخير العام ، بل ينبغي لها أن تقيه شر المساوىء الثلاثة التي اشرنا اليها آنفاً والتي تجعل « الطور الطبيعي » محفوفاً بالمخاطر والمصاعب ـ لأن من يرتضي تغيير وضعه انما يفعل ذلك حرصا على المحافظة على ذاته وحريته واملاكه على وجه اكمل(2) : اذ لا يعقل ان يعمد مخلوق عاقل إلى تغيير وضعه طوعاً باختيار اسوأ منه(3) . وهكذا فكل من يتولى السلطة التشريعية العليا في أية دولة ، ملزم بأن يحكم على أساس قوانين ثابتة قائمة موضوعة ومعروفة لدى الشعب ، لا على أساس احكام مرتجلة ـ مستعيناً بقضاة عادلين نزيهين لهم صلاحية الفصل في الخصومات بناء على هذه القوانين ـ وبأن يستخدم قوى الجماعة من أجل تنفيذ تلك القوانين في الداخل ، ومن أجل دفع الاخطار الداهمة من الخارج او الانتقام منها وحماية الجماعة من الهجمات والعدوان . وكل ذلك يجب أن لا يتجه الا نحو غرض واحد(4) : هو امان الشعب وسلامته وخيره العام(5) » .

وكيف تجيب عن هكذا سؤال : أي ثمن ؟ اذا ما قورن بالمردودات الناتجة عنه ، يبقى الثمن الذي يدفعه الانسان الطبيعي اقل كلفة او اقل خسارة مما يجنيه من مكاسب نتيجة فعله .

ومن أبرز هذه المردودات ، وربما أهمها ، الحدّ من سوء استخدام القوّة ـ او على الأصح ـ محاولة الحدّ من سوء استخدام القوّة .

الحقوق الطبيعية :
وسيلة للحد من سوء استخدام القوة .

« لما كان الغرض الأول من اندماج الناس في المجتمع هو التمتع باملاكهم بسلام وأمان ، وكانت الاداة الكبرى لذلك ووسيلته ، القوانين التي يقرها للمجتمع ، فالسنة الوضعية الاولى والرئيسية لجميع الدول هي اقامة السلطة التشريعية ، بينما السنة الطبيعية الأولى والرئيسية التي ينبغي ان تسيطر على السلطة التشريعية هي بقاء المجتمع وكل فرد فيه ، بقدر ما يتفق ذلك مع الخير العام . وهذه السلطة ليست السلطة العليا في الدولة وحسب ، بل هي سلطة مقدسة لا تتغير ، متى خلعتها الامة على اصحابها . وليس لاي مرسوم صادر عن أي شخص آخر ، مهما كانت الصورة التي يصاغ بها او السلطة التي يستند اليها ، مفعول او سلطة قانونية ، الا اذا صادقت عليه تلك السلطة التشريعية التي اختارها

(1) المرجع ذاته للغاية ذاتها .

(2) مطلب معقول وواقعي كذلك .

(3) هذا على المستوى النظري العقلاني . غير ان التجربيات الانسانية كثيرة ما خيبت ظن هؤلاء .

(4) هذا يتضمن « الحقوق الطبيعية » لجميع الافراد حيث يتم الانسجام التام بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة . وقلما تحقق هذا عملياً .

(5) الرسالة الثانية في الحكم المدني ، المقطع 131 .

الجمهور وعيّنها . فبدون هذا يكون القانون مفتقراً الى ذلك الشرط الضروري الذي يجعله قانوناً : اعني موافقة المجتمع الذي لا يجوز لأحد أن يسن له الشرائع الا بموافقته ، وبناء على الصلاحية المنبثقة منه . وهكذا فتلك الطاعة التي ينبغي على أي كان تأديتها بناء على اقدس الروابط تنتهي آخر الأمر الى هذه السلطة العليا وتخضع للقوانين التي تسنها ، وما من يمين يقطعها المرء لسلطة اجنبية ، او لأية سلطة وطنية دنيا ، يمكنها أن تحله من واجب الخضوع(1) للسلطة التشريعية ، حين تنفذ الامانة التي عهد بها المجتمع اليها ، او تلزمه بما يتعارض مع القوانين التي سنت على هذا الوجه او تجاوز ما تسيغه هذه القوانين . اذ من السفه(2) ان يقال ان المرء قد يلزم بالرضوخ لسلطة غير السلطة العليا في المجتمع »(3) .

يلاحظ في هذا المقطع اقلاع جون لوك عن فكرة الضمانات . ففي قوله « لما كان الغرض الأول من اندماج الناس في المجتمع هو التمتع باملاكهم بسلام وأمان » لم يصرّ على أن يكون هذان « السلام والامان » مضمونين . وهذا اقرب الى الواقعيّة والعلميّة معاً ـ كما سبق واشرنا .

ثم انه من المناسب لفت النظر الى مفهومين اثنين مهمّين تتمحور حول كل منهما قضيّة سياسيّة من قضايا الفكر السياسي . الأول هو « القانون الطبيعي » وقد ورد هنا تحت اسم السنّة الطبيعية ، والثاني لم يذكر الا بالتلميح ، وهو مفهوم « السيادة » . لقد ذكرت مواصفاتها الاساسيّة . « السلطة العليا في الدولة » ، « مقدسة لا تتغير » و « مصادقتها » وحدها تجعل المراسيم الاخرى شرعية ملزمة .

ويتبينّ لنا ، عند التفحص الدقيق ، جوهر مفهوم ثالث يكوّن محور قضية من قضايا الفكر السياسي ، نعني به القانون . وجوهره حسب هذا المقطع ، هو « موافقة المجتمع » الذي يُسَنُّ له عليه . وفي هذا الامر لم يكن جون لوك سوى ناقل لفكرة سبقته . لقد اقتبسها باعترافه هو نفسه عن مفكر يدين له بالكثير(4) .

« لما كانت السلطة الشرعية التي تخول صاحبها حق سن القوانين التي تلزم مجتمعات سياسية كاملة . من حق هذه المجتمعات الكاملة ذاتها ممارسة اي ملك او سلطان من اي صنف اتفق على الارض . لهذا الحق من تلقاء ذاته ، لا بحكم تفويض شخصي او مباشر من الله ، او بحكم سلطة مستمده في السدء ، من ارادة الاشخاص الذين تلزمهم تلك القوانين ، ان هو الا طغيان محض . فالاحكام التي لم يقرها الشعب طوعا بارادته ليست بقوانين » .

« حول هذه القضية اذن يجب ان نلاحظ ان هؤلاء القوم لا سلطة تامة لهم طبعاً تخولهم اصدار

---

(1) هذا هو الالزام السياسي ، وهذا بعض مبرراته .
(2) وهذا بعض حدوده ؛ او اذا فضلت ، بعض الأسباب التي تجعله لاغياً .
(3) الرسالة الثانية في الحكم المدني ، ترجمة ماجد فخري ، المقطع 134 .
(4) هوكر ، Hocker, Ecclesiastical Polity, 1.10 .

الاوامر لجماعات سياسية تامة من البشر ، فبوسعنا اذن ، بدون موافقتنا ، ان نكون غير خاضعين لمشيئة أي انسان حي في مثل هذه الشؤون . ونحن نوافق على طاعة اوامر من هذا النوع اذا وجدنا المجتمع الذي ننتمي اليه قد امر السلطة من قبل ولم يلغها باجماع الرأي التام » فالقوانين البشرية اذن ، مهما كان نوعها ، تنبثق من الاقتناع (1) .

« فالأحكام التي لم يقرّها الشعب طوعاً بارادته ليست بقوانين » بل ان هي الا « طغيان محض » . فهذا هو تعريف « القانون » باللجوء الى جوهره . ولنلاحظ ههنا تعريف « الطغيان » . وهو تعريف ضيق جدا .

ثم انه من المناسب ان نميز ، كما لم يميز لا هوكر ولا كوك ، بين « الاقرار الطوعي » للقانون ، اي الرضى عنه وبين « الاقتناع » به (2) ـ اذ بين الحالتين الممارستين من قبل المجتمع فوارق عديدة مهمة سياسياً .

ولا يغيبن عن الذهن امر كنا نظن خطأ انه من التطورات التاريخية اللاحقة على مرحلة الصاق الحق الطبيعي بالناس الافراد بصفتهم افرادا ـ ونعني به امر الصاق الحق الطبيعي بمجموعة من الافراد بالجماعة . فاننا نرى هنا ان هوكر يعتبر « السلطة الشرعية التي تخول صاحبها حق سن القوانين التي تلزم مجتمعات كاملة هي من حق هذه المجتمعات الكاملة ذاتها » . صحيح أنه غير واضح اذا كان يعتبر هذا « الحق » حقاً طبيعياً أم لا . ولكن وصفه له يقربه كثيراً من مفهوم الحق الطبيعي كما تفهمه هذه المعالجة .

ونرجع الى فكرة الحقوق الطبيعيّة في الرسالة الثانية للحكم المدني ونجد دليلاً مباشراً ، في المقطوعة التالية ، على ان هذه الفكرة هي ، وطريقة معالجتها معاً ، عقلانية قلما تهتم بمطابقتها للواقع ووصفها اياه الوصف الصادق الصحيح . كانت فكرة اخترعها العقل الانساني المتمدن ليبرر عبرها تحقيقاً متصوراً لواقع متصوَّر :

والسلطة التشريعية ، سواء أكانت حالة في شخص واحد او في هيئة اشخاص ، ام كانت قائمة ابدا ، أو في فترات متواترة ، ليست (3) مطلقا بسلطة تعسفية على أرواح البشر ومقاديرهم ولا يمكن (3) ان تكون ، رغم انها السلطة العليا في كل دولة . لانها لما كانت سلطة كل فرد من أفراد المجتمع العامة ، وقد ملدت للشخص او الهيئة المشترعة وحسب ، استحال ان تتجاوز السلطة التي كانت لهؤلاء الأشخاص

---

(1) الدكتور ملحم قربان :
آ ـ اشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، بحث : « مشاكل الديمقراطية » .
ب ـ المنهجيّة والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، بحث : « الاقناع والاقتناع » .
(2) وهذا ايضا من آثار العقلانية المادية .
(3) أيضا وأيضا من آثار العقلانية المشكوك بصحتها اختبارياً .

ابن « الطور الطبيعي » قبل انضوائهم الى المجتمع وتسليمهم لتلك السلطة للامة . لانه ليس لأحد ان يخلع على امرىء ما سلطة اوسع من السلطة التي له هو ، وليس لاحد سلطة تعسفية مطلقة على ذاته او على سواه تخوّله القضاء على ذاته او الفتك بسواه او سلب املاكه . فالانسان لا يستطيع ان يسخّر ذاته لسلطة العسفية لانسان اخر . فلما لم يكن له مثل هذه السلطة التعسفية على حياة الأخرين وحريتهم وملاكهم الا بمقدار(1) ، ما اساغت له « السنة الطبيعية » من اجل بقائه وبقاء سائر البشر . فذلك هو المقدار الذي يتنازل عنه للدولة ـ ومن خلالها للهيئة التشريعية . فانحصرت سلطة هذه الهيئة على ذلك وحسب . فسلطتها مقتصرة في مداها على خير المجتمع العام (2) . وهي سلطة غرضها الوحيد هو البقاء ، فاستحال(3) أن يكون لها الحق باهلاك المحكومين او استعبادهم او افقارهم عمدا . فالتزامات « السنة الطبيعية » لا تنتهي لدى اجتماع البشر بل تصبح في الكثير من الاحوال متماسكة الاجزاء وتقرن بها عقوبات(4) من وضع البشر معروفة تستند اليها من اجل تأمين التقيد بها . وهكذا « فالسنة الطبيعية » هي قانون أزلي يهيمن على البشر ، المشرعين منهم وغير المشرعين . فالقواعد التي يسنونها من اجل تنظيم افعال سائر الناس ، وافعال سائر الناس تلك وأفعالهم ايضا ينبغي ان تتفق مع السنة الطبيعية ـ اي مع الارادة الالهية ـ اذ هي عبارة عنها . ولما كانت السنة الطبيعية الاساسية تهدف الى بقاء النوع البشري ، فكل تشريع بشري يتنافى (5) معها باطل لاغ (6) .

فالعقلانية التي نشير اليها والتي تتمنطق بها فكرة الحقوق الطبيعيّة « نظرية » سياسيّة تبغي تغيير الواقع الى واقع افضل منه تتمظهر في هذا المقتبس (7) بمسلسل طويل من الدلائل .

لنلفت انتباه القارىء ، أوّلا ، الى التقرير التالي : « السلطة التشريعيّة ليست مطلقاً بسلطة تعسفية على ارواح البشر ومقاديرهم » . فصيغة هذا التقرير بحدّ ذاتها تفشي سرّه العقلاني . لا اشارة الى الواقع لا من قريب ولا من بعيد .

---

(1) وهل هنالك ما يضمن بقاءها ، عمليأ ، ضمن هذه الحدود ؟ وهل يتصرف الانسان دائماً بمقتضيات العقل ؟

(2) تقوم المجتمعات المدنية على اساسين : احدهما ميل الانسان الطبيعي الى طلب حياة الاجتماع والتأنس ، والأخر نظام متفق عليه ، سرا أو علانية ، خاص بنمط اتحادهم حين يعيشون معا . وهذا ما ندعوه بقانون الدولة ، وهي قلب الهيئة السياسية النابض التي يبث القانون في اجزائها الحياة ويشدها الى بعضها بعض ويسيّرها في تلك الأفعال كما يقتضي الخير العام . والقوانين المدنية التي تمليها الحاجة الى النظام والأمن الخارجيين بين البشر لا تصاغ كما ينبغي لها أن تصاغ الا على افتراض كون ارادة الانسان تتميز في ذاتها بالعناد والتمرد والتنكب عن الخضوع لسنن طبيعته المقدسة ـ وبكلمة ، الا على افتراض كون الانسان، من حيث نفسه الشريرة، لا يمتاز عن الحيوان الضاري . فهي تنظم افعاله الخارجية على الرغم من ذلك بحيث لا تقف حائلا في وجه الخير العام الذي اسست المجتمعات من أجله وما لم تفعل ذلك فهي ليست كاملة » ـ هوكر (Eccl. Pol. I. 10))

(3) والاستحالة هنا منطقية أم عملية ؟ وفي الحالين تخطىء فتخيب الظن .

(4) راجع كذلك القانون الطبيعي .

(5) أي نوع من الاتفاق ؟ (راجع المرجع السابق ذاته كذلك .)

(6) بأي معنى ؟ واذا لم يحدد هذا المعنى كثرت التفسيرات وغرقنا بالفوضى : فوضى الآراء المختلفة وربما المتضاربة والمشلة ، بالتالي ، للعمل المثمر .

(7) الرسالة الثانية في الحكم المدني ، ترجمة ماجد فخري ، المقطع 180 .

وحتى هاجس امكانية كونها خطأ لا ترد ههنا . لأنها ، لو وردت ، لكان من الطبيعي ان تعرض الأسباب او بالأحرى البيّنات التي تجعلها ، بمطابقتها لها ، صحيحة .

ويرافق هذا التقرير العقلاني الواثق من صحته تقرير ثان مماثل و« لا يمكن ان تكون » ؛ اي ان السلطة التشريعية ليست وحسب غير تعسفية بل هي ايضا لا يمكن ان تكون تعسفية ـ وبالنفس ذاته الواثق من صحته بقطع النظر عن مواجهته بالواقع ـ ممارسة ام مجموعة احداث وأفعال .

وان سألت لماذا ؟ كان البرهان عقلانياً ينسجم كل الانسجام مع الجوّ العام للمعالجة . « يستحيل » أن تتجاوز هذه السلطة مدى اصولها . « لأنها لما كانت سلطة كل فرد من افراد المجتمع العامّة ، وقد فلدت للشخص او الهيئة المشترعة وحسب ، استحال ان تتجاوز السلطة التي كانت لهؤلاء الاشخاص أبان « الطور الطبيعي » قبل انضوائهم الى المجتمع وتسليمهم لتلك السلطة للأمّة » .

ونعرف معرفة حياتية ان هذا التقرير ، مترجما ممارسة عملية ، « لا يرتفع الى مستوى الواقع التاريخي » لستعمل تعبيرا هيجليا في إطار لاهيجلي .

ولا ينتهي مسلسل الاعتبارات العقلانية عند هذه الحجة . هناك اعتبارا اخر . « لانه ليس لأحد ان يخلع على امرىء ما سلطة اوسع من السلطة التى له هو » . ونسأل . هنا أيضاً ، عن مدى صحة هذا التقرير مترجماً ممارسة عمليّة . والمهم في هذه القضية لا اعتبار هذه الأسئلة دلائل على خطأ هذا التقرير ، بل أهميّة الهاجس الذي يمكن أن تثيره لدى الكاتب ليصار الى تبديده ـ بدءاً بالتنبه له . وهذا الأمر يظهر انه غير وارد ههنا !

وتصح هذه الملاحظات على التقرير التالي لنفس المنطق والأسباب . « وليس لأحد سلطة تعسفيّة مطلقة على ذاته أو على سواه تخوله القضاء على ذاته او التنكل بسواه او سلب املاكه » .

ويغرق الرأي التالي في العقلانية الى حدّ تتغافل معه عن الاعتبارات التجريبية « فالانسان لا يستطيع ان يسخّر ذاته للسلطة العسفيّة لانسان اخر . »

غير أنه وان تنامى التجريبيّات التاريخيّة يلعب دور المقياس لفكرة لعبت دورا هاما في تاريخ النظريّة السياسيّة ـ خصوصاً عندما تقابل مع فكرة مناهضة لها تدمها مفكر تعاقدي أخر كسب لكتاباته شهرة واسعة نعني به جان جاك روسو . القضيّة التي اختلف هذان المفكران حولها هي : هل يتنازل الانسان الطبيعي عن جميع حقوقه عند دخوله في التعاقد أم عن قسم منها وحسب ؟ جواب لوك ، وهو يختلف عن جواب روسو اختلافاً تعارضياً قوياً ، هو أن هذا التنازل عن قسم فقط من تلك الحقوق .

هنا ينشأ سؤال منطقي استفهامي ذكي . ماذا يحدد هذا القسم . ما هو المقياس الذي يميز بين ما ينبغي التنازل عنه وبين ما لا يصحّ عنه التنازل . جواب لوك يختصره المقتبس التالي ، وهو الخطوة المنطقيّة التابعة لما سبق واشرنا اليه : « فلما لم يكن له مثل هذه السلطة التعسفية على حياة الآخرين وحريتهم واملاكهم إلا بمقدار ما اساغت له « السنة الطبيعية » من أجل بقائه وبقاء سائر البشر فذلك هو المقدار الذي يتنازل عنه للدولة ـ ومن خلالها للهيئة التشريعيّة . فاقتصرت سلطة هذه الهيئة على ذلك وحسب . فسلطتها مقتصرة في مداها على خير المجتمع العام » . وكان هوبس قد وضع هذا الحد عند « حق المواطن ان يرفض أمر صاحب السيادة في جميع الأمور المتعلقة بدفاعه عن نفسه » .

وتتردد فكرة « الاستحالة » في المقتبس التالي : « وهي سلطة غرضها الوحيد هو البقاء . فاستحال ان يكون لها الحق باهلاك المحكومين او استعبادهم او افقارهم عمداً » .

ولو كانت هذه الاستحالة اكثر من مجرّد ثمن متصوّر وحسب لما عرف تاريخ البشريّة ما عرف من المآسي والثورات الدامية والبؤس المستشري عبر الجهات الاربع من زوايا الكرة الأرضيّة .

وليس هنالك من اسباب لا عقلانية ولا اختباريّة تجعل من الضروري حصر غرض السلطة التشريعية فتجعله « غرضا وحيدا هو البقاء » . واذا جاز تقييم هذا الامر من زاوية المبادىء المؤتمنة التي عرضناها في المنهجيّة والسياسة . وهو امر يجوز لنا طبعا بل يجب علينا النظر في دراستنا من خلاله . لاتهمنا هذا الحصر بالتشريع ـ وهو خطأ منهجي لا يصح الوقوع فيه .

غير أن هذا الحصر لذلك الغرض ـ على عموميته وعلى خطئه ـ يساعد الدارسين المدققين على سبر اغوار المقاصد التي كان مفكرو الحقوق الطبيعية يبغون تحقيقها . ومن هذه المقاصد ربط القانون الطبيعي بالحقوق الطبيعية وبالقانون الوضعي . وقد سبق ان بينا جوهر القانون الطبيعي[1] . ويتردد هذا الجوهر في المقتبس التالي :

« . . . « فالسنة الطبيعية » هي قانون ازلي يهيمن على البشر ، المشترعين منهم وغير المشترعين . فالقواعد التي يسنونها من اجل تنظيم افعال سائر الناس ، وافعال سائر الناس تلك وافعالهم ايضا ينبغي ان تتفق مع السنة الطبيعية . أي مع الارادة الالهية ـ اذ هي عبارة عنها » .

فالسنة الطبيعية هي تعبير عن الارادة الالهية ، وهي تسري على المشترعين وغير المشترعين . والقوانين الوضعية وبالتالي افعال الناس جميعهم ينبغي ان تتفق مع تلك السنة .

---

(1) راجع كذلك قضايا الفكر السياسي ، القانون الطبيعي : « معناه » .

« فكل تشريع بشري يتنافى معها باطل لاغ » . وهكذا فإلزامات السنة الطبيعية لا تنتهي لدى اجتماع البشر بل تصبح في الكثير من الاحوال متماسكة الاجزاء وتقرن بها عقوبات من وضع البشر معروفة تسند اليها من اجل تأمين التقيد بها . » فالقانون الوضعي ينبغي ان يتفق والقانون الطبيعي إذ من هذا الأخير يستمد شرعيته . غير أن هذه الشرعية تبقى عاجزة حتى تدعمها عقوبات ـ قوويّة ـ « من أجل تأمين تقيد الناس بتلك السنة[1] . وهكذا تتآمن معاً الشرعية وممارسات القوّة التنفيذيّة . وهكذا ننتقل من أجواء العقلانية الى صعيد تختلط معه بشيء من الواقعية . وتزداد القطرة الواقعية في المقتبس التالي :

« لا يحق للسلطة التشريعية العليا ان تدعي حق الحكم بواسطة مراسيم عسفية مرتجلة ، بل يتحتم عليها أن تقر العدالة وتفصل في حقوق الناس ، بناء على قوانين مسنونة قائمة[2] يطبقها قضاة ذوو صلاحية معروفون . فلما كانت سنّة الطبيعة غير مكتوبة ، ولا توجد الا في اذهان البشر ، لم يكن من السهل اقناع الذين يخطئون في ايرادها او تطبيقها ، لهوى في نفسهم او لمصلحة ، بخطاهم ، ما لم يكن ثمة قاض معروف . فهي اذن لا تجدي فتيلاً[3] ، في تعيين حقوق الذين يعيشون في ظلها وفي حماية املاكهم ، لا سيما حين يكون كل امرىء حكماً ومفسراً ومنفذاً لها حتى في القضايا التي تعنيه . ثم أن من يكون على حق كثيراً ما يكون عاجزاً [4] عن دفع الاذى عنه أو معاقبة المذنبين ، اذا لم يكن له غير قوته الشخصية كي يتذرع بها[5] . والناس انما يتحدون في مجتمعات بشرية لكي يتفادوا هذه المساوىء التي تدخل الفوضى على املاكهم في « الطور الطبيعي » ولكي يصبح لهم قوة الجماعة كلها متحدة[6] فيحموا املاكهم ويذودوا عنها ، ولكي يكون لديهم قوانين ثابتة تحددها بحيث يعرف كل امرىء ما يخصه . ومن أجل هذا الغرض تخلى الناس عن سلطتهم الطبيعية كلها[7] للمجتمع الذي انضموا اليه ، وعهدت الامة بالسلطة التشريعية لمن رأتهم اهلا لذلك على هذا الشرط : ان تدار شؤونهم بحسب قوانين واضحة ـ والا بقي امنها وطمأنينتها وأملاكها على حالها الاولى من البلبلة[8] التي كانت عليها في « الطور الطبيعي » .

*****

---

(1) راجع كذلك ، قضايا الفكر السياسي ، القوّة ، « الشرعيّة والقوّة » .

(2) « ان القوانين البشرية هي مقاييس تنظم افعال البشر بحسبها ، رغم أن لهذه المقاييس قواعد عليا تقاس بدورها بها ، وتنحصر في اثنتين : سنة الله وسنة الطبيعة . لذلك يجب أن تسن القوانين البشرية بحسب سنن الطبيعة العامة دون أن تصطدم مع أي سنّة من سنن الكتاب المقدس الصريحة ، والا كانت قوانين فاسدة » (هوكر ، المرجع السابق ـ الكتاب الثالث ـ الفصل 9) .

(ان اكراه البشر على ما فيه مضرتهم يبدو منافيا للعقل حقاً (المرجع نفسه (1 ، 10) .

(3) هذا هو ، اذن ، نقد لوك ، للقانون الطبيعي على المستوى الفكري البحت .

(4) وهذا هو نقده ، له ، على المستوى العملي .

(5) ومن المحتمل ان لا يرغب هو نفسه بتطبيق تلك السنة . غير أن لوك لا يذهب بعيدا الى هذا الحد . انه يفترض ان من عرف « السنّة الطبيعية » عمل بها وهذا أيضا افتراض عقلاني اثبتت التجارب خطأه ، راجع المنهجية والسياسة كذلك .

(6) ويظل هذا هدف التنظيم الاجتماعي ، أما طريقة تحقيقه بنجاح فلم تظهر بعد حتى للعباقرة بيننا .

(7) إما خطأ في الترجمة وإما لوك غير منسجم مع نفسه بالنسبة لهذه القضيّة .

(8) وبينت التجارب كذلك ان القانون الواضح ليس بالضمانة الكافية ضد هذه البلبلة .

« ان السلطة العسفية المطلقة او الحكم بمعزل عن القوانين القائمة المتفق عليها لا يتفقان كلاهما مع اغراض المجتمع والحكومة التي ما كان البشر ليتخلوا عن حرية « الطور الطبيعي » وينضووا اليها ويرضخوا لها لولا حرصهم على حماية حياتهم وحريتهم وأملاكهم واقرار السلام والطمأنينة ، على أساس قواعد واضحة للعدل والامتلاك . من الصعب التصور انهم يعمدون طوعاً الى تولية شخص او عدة أشخاص ، اذا اتيح لهم ذلك ، السلطة العسفية المطلقة على ذواتهم وعلى أملاكهم ووضع قواهم تحت تصرف الحاكم كي ينفذ عليهم رغباته المطلقة وغير المحدودة . اذ يكون ذلك بمثابة اختيار وضع اسوأ من[1] « الطور الطبيعي » ، حيث كانوا يتمتعون على الأقل ، بحرية دفع عدوان الآخرين على حقوقهم ، وتتساوى قواهم في صيانتها ، سواء أكان العادي فرداً واحداً ام جماعة من الناس . فاذا افترضنا انهم امتثلوا لسلطة المشترع المطلقة وارادته الجامحة ، فكأنهم تجردوا من السلاح وقلّدوه السلطة كي يسطو عليهم متى شاء . فمن كان مسخراً لسلطة رجل فرد يأتمر مائة الف رجل بأمره ، فهو لعمري في وضع اسوأ من وضع من كان مسخراً لسلطة مائة ألف رجل مفردين ، اذ لا ضمانة ان ارادة صاحب الامر هذا اصوب [2] من ارادة الآخرين ، رغم أن قوته تفوق قوتهم بمائة الف ضعف . وهكذا ، فمهما كان شكل الحكم في الدولة ، فالسلطة الحاكمة ينبغي[3] ان تحكم على أساس قوانين صريحة مسلّم بها ، لا على أساس اوامر مرتجلة وقرارات مبتدعة . لأن حال البشر تصبح عندها اسوأ من حالهم في « الطور الطبيعي » ، ما داموا قد قلّدوا رجلاً واحداً أو عدة رجال سلطة الجماعة المشتركة ، كي يرغموهم على اطاعة اوامرهم الشديدة الوطأة غير المحدودة المنبثقة من خواطر الساعة من ارادتهم غير المقيّدة التي يستحيل التكهن بها ، دون أن يكون لديهم مقاييس موضوعة تقاس بها اعمالهم وتبرر على اساسها . اذ أن سلطة الحكومة كلها ، ان هي الا من أجل خير المجتمع ، فوجب ان لا تكون جائرة أو قائمة على الهوى ، وأن يمارسها أصحابها على أساس قوانين موضوعة ثابتة [4] كي يتاح للشعب أن يعرف واجباته وينعم بالأمن والسلام ضمن نطاق القانون ، ويحظر على الحاكم تجاوز الحدود المشروعة لهم ، كي لا تفسدهم السلطة التي دفعت اليهم فيستخدموها في اغراض وعلى وجوه يجهلونها ولا يعترفون باصالتها طوعاً »[5]

ثلاث ملاحظات تفرض نفسها إثر قراءة هذين المقتبسين .

الملاحظة الاولى ، وهي تكرار لملاحظة سبقت الاشارة اليها ، هي أن قارىء هذا

(1) وهذه ايضا من الظاهرات الدالة على عقلانية المعالجة لهذه القضية ـ المعالجة التي تبعدها بعض الشيء عن مطابقة الواقع .

(2) ونظل هذه الصفة في غير موضعها هنا الا اذا كان هنالك التزام بقبول المحكومين بالرأي الصواب .
ثم إن صفة الصواب ليست سوى واحدة وحسب من الصفات ـ المواصفات التي ينبغي ان يتحلّ بها الحكم كي يحقق الحكم الافضل ـ او على الأقل حتى يتصف باللاتعسفية .

(3) واضح ان هذا توجيه يبغي تغيير الواقع لا ان يصفه وصفاً صادقاً . وهذه صفة تشترك بها جميع النظريات السياسيّة .

(4) ولا يفي هذا بالمقصود . لان الحكم على اساس القانون الثابت ليس ضمانة لا ضد سوء استخدام القوة ولا تعسف المقصود .

(5) جون لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني . ترجمة ماجد فخري . المقطع 136 . والمقطع 137 .

المقتبس المزدوج يُعطي الانطباع بأن الانتقال من الحالة الطبيعية الى الحالة السياسية هو قضية طوعية . « والنــاس انمـا يتحـلون في مجتمعــات بشريّة لكي يتفادوا هذه المساوىء . . » . التفسير الاصح لهذا الانتقال انه عمليّة معقدّة للاختيار الطوعي يدٌ فيها كما للضرورة يدٌ ايضاً .

والملاحظة الثانية هي ان الحكم « على أساس قوانين صريحة » ومع كونه افضل من الحكم على « أساس أوامر مرتجلة » ، ليس بضمانة ضد جميع مساوىء الحالة الطبيعية وحالة الفوضى التي تنتج عنها .

والملاحظة الثالثة ، وهي في إطار العقلانية التي تتشبع بها معالجة الحقوق الطبيعيّة ، تطال افتراض التقدميّة في بحوث هذه المعالجة . « من الصعب التصور انهم يعمدون طوعاً الى تولية شخص أو عدة اشخاص . . . السلطة العسفية المطلقة . . . اذ يكون ذلك بمثابة اختيار وضع اسوأ من الطور الطبيعي » وهذا اعتقاد عقلاني يتعادى معاً مع الاختبار العام للبشرية ومع مفهوم الحريّة الأصيلة[1] .

9 ـ استنتاجات

اصبحنا في وضع يمكننا من استخلاص بعض الاستنتاجات . ولا تنحصر معطيات هذه الاستنتاجات بالقراءات التي مرت معنا ـ طبعاً . غير أنها ، تلك القراءات ، توفر الأسس الاولية لتلك الاستنتاجات . ولا ندعي ان هذه الاستنتاجات علمية بالمعنى الدقيق . كما وان الربط بينها وبين مقدماتها ليس بالربط المنطقي الدقيق العلاقة .

ولكن ، من قال ان السياسة هي علم بالمعنى الدقيق للتعبير ؟

أ ـ ما هي الحقوق الطبيعية ؟

للانسان حق في البقاء بمقتضى السنة الطبيعية .

يختزل هذا القول جواباً معقداً وطويلاً عن السؤال المطروح . ويربط ، بين « القانون الطبيعي » و « الحقوق الطبيعية » دون أن يقع في شباك الاعتبارات بأن الاثنين واحد او أن احدهما ينشأ عن الآخر ، بل يوضح حيث يتلاقيان .

غير أن اثارة هذا السؤال تكتسب أهمية أكبر من التساؤلات التي تثيرها حول مفهوم

---

(1) الدكتور ملحم قربان :
آ ـ الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، « الحرية وابعادها » .
ب ـ الواقعية السياسية ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1980 .
ج ـ قضايا الفكر السياسي ، القانون الطبيعي ، ، مجد 1981 ، « الحرية الأصيلة » .

« الحقوق الطبيعية » ـ محور هذه الدراسات ـ مما تبغي الوصول لتعريف مقتضب ومحدد لهذا المفهوم .

واذا اصر أحد الدارسين على هذا المطلب الأخير لجوبه بخيبة أمل قاسية . تبرر هذا القول ، ولو جزئياً ، معالجة الملاحظة الأولى .

يقول روسو مثلا : العنصر المشترك في جميع هذه المصالح المختلفة(1) هو ما يكوّن الرابطة الاجتماعية »(2) .

وهكذا تكون الرابطة الاجتماعية معطى حياتياً ملموساً . وفي الوقت ذاته يقول : « ان حق توطيد(3) النظام الاجتماعي هو حق مقدس(4) وهو كذلك « الاساس لجميع الحقوق الاخرى »(5) . الا يقسم ، بالأهمية على الأقل ، الحقوق الى نوعين ؟ اذا كان هذا صحيحاً فايها الطبيعي ؟ او هما طبيعيان بمعنيين مختلفين ؟

وتنتمي الحرية والقوة والملكية لديه الى مقولة والحياة والمساواة الى مقولة ثانية(6) . احدى هاتين الفصيلتين تخضع لمبدأ المقايضة . اما الثانية فلا .

وهل الملكية الخاصة حق طبيعي ام لا ؟ اذا كان الجواب بالايجاب فلماذا يذهب احد الدارسين لفكره الى القول ان التعاقد « يحول التملك وحسب الى حق شرعي بالملكية الخاصة »(7) ؟

وليست هذه التساؤلات بالتساؤلات الوحيدة التي تجبه المدقق بالفكر الروسوي من هذا المنطلق . ولكننا لسنا بوارد حصرها جميعها .

ثم ان الصورة لا تتغير كثيراً ، وبتعديل جوهري ، اذا انتقلنا من الاطار الروسوي الى الاطارين اللوكيّ والهوبسي .

ويبقى الحق في البقاء غامضاً ومطاطاً ـ ولذلك فيسمح لتطور الفكرة عامودياً ، في

(1) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ، 1954 ، ص 120 .

(2) ويقصد « بالمصالح المختلفة » لابناء المجتمع .

(3) او ، اذا فضلت « تاسيس »

(4) المرجع ذاته ، ص3 .

(5) المرجع ذاته ، ص3 وص ٧ .

(6) المرجع ذاته ، ص21 ، 26ـ 27 .

(7) R. D. Masters, J. J. -Rousseau: 1rst and 2nd Discourses,

ويبقى من المخارج هنا اللجوء الى « نظرية » كسبت بعض الشهرة لتفسيرها لبعض المتعارضات الروسوية ـ نعني « النظرية » التي تقول ان الروسوية تحول « الحقوق الطبيعية » حقوقا مدنية او اجتماعية .

البعد الزمني ؟ وافقياً ، في البعد الاجتماعي ، ليشتمل على حقوق يدفع بها تطور الحضارة الانسانية الحديثة نحو قطار الحقوق الطبيعية ـ فتبلغ احدث صيغها في « الحقوق الانسانية » (1) .

وبالرغم من هذه المقدّمة المشكّكة بالوصول الى تعريف مؤتمن « للحقوق الطبيعية » يبقى من المفيد ، ولو وقتياً وكنقطة انطلاق وحسب ، ان نتذكر التعريف الكلاسيكي لهذا المفهوم الشهير في تاريخ النظرية السياسيّة . الحق الطبيعي هو الحق الذي يتمتع به الانسان والنابع من كونه إنساناً . وتتحدد اكثر معالم هذا الحق عندما نعرف ان الإصرار الكلاسيكي كان واعياً وصريحاً بالنسبة لأن هذه الحقوق « لا يمكن ان يُفصل بينها وبين الانسان » ؟ هذا يعني انها ترتبط بجوهر الانسان لا بالصفات العارضة له . ومن هنا وصفها « بالثابتة» (Inalienable) .

نستفيد من هذه النبذة امراً واحداً على الأقل : ـ امراً يرتبط بالجوّ الفكري العام الذي تمخضت ضمن تقاليده الفكريّة نظرية الحقوق الطبيعيّة . هذا الأمر هو التمييز الميتافيزيكي بين الجوهر والعَرَض في الانسان . وطالما بقي هذا التمييز مفهوماً ومأخوذاً به في مجال الحضارة الانسانية . غير انه تخلخل ذات يوم . وتحليل هيوم للنفس البشرية ليس سوى موجة واحدة وحسب من عدّة موجات تقصد خلخلة الصخرة ذاتها ـ ما دعاه ارسطو بالهيولى(Substance) اي المادة بالمقابل مع الـ(attributes) او الصفات .

ولسنا ، لحسن حظنا ، بوارد شرح هذه الموجات العاصفة بالتفصيل الان . همنا احد تأثيراتها على موضوع بحثنا .تهزهز التمييز الواضح بين الجوهر والعَرَض تهزهزاً ملحوظاً . واقل ما يقال في هذه القضيّة ان أهمية التمييز قد تلاشت تقريباً . اننا ما زلنا نقول بالتمييز بين الجوهر والعرض ، ولكن باختلافات بالنبرة، وان بسيطة ، تبقى ذات معاني ناخمة ومؤثرة .

من هذه الزاوية المستحدثة ، ولأسباب(2) متعددة ومختلفة الخلفيات والتبعات ، **رُبَّ عَرَض اعتبر ، وفي ضوء قضيّة ملحاح ، اكثر اهميّة واعمق اثراً من مطلق جوهر » !**

يصبح هكذا من الطبيعي ان تخسر نظرية « الحقوق الطبيعية » بعض بريقها تماشية

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية . طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 . ولا ينكر ما لمفهوم « حقوق الانسان » في غمرة الصراع الايديولوجي بين الجبارين من علاقة بهذا الموضوع .

(2) لاحد هذه الاسباب وحسب راجع للمؤلف اشكالات طبعة ثانية مزيدة ومنقحة (مجد) بيروت ، 1980 ، « الرأي العام أوهمٌ هو ام واقع » وخصوصا التمييز بين نوعَيْ التجريبيّة .

بذلك خسارة الجوهر بعض اهميته ـ وذلك لارتباط المفهومين في الاصل احدهما بالآخر .

ويقدّم هذا التطور الفكري جزءاً على الأقل من التفسير التاريخي لخسوف في بريق لغة الحقوق الطبيعية . وهل من المستغرب ، بعد ذلك ، ان نتكلم لغة الحقوق الانسانية ؟

رُبّ قارىء ذكي اتّهمنا ، منهجياً ، باساءة استعمال «استنتاجات» . يتصور قارىء هذه الدراسات ، وله كل الحق في تصوره هذا ، اننا أكثرنا من المقتبسات من الرسالة الثانية في الحكم المدني لجون لوك والليفاياتان لتوماس هوبس لأسباب علميّة . ومن هذه الاسباب انها ستكون المقدمّات الفكرية للاستنتاجات التي نقصدها ـ ولكننا ، وبدلاً ان نلبي نداء هذا التصور المنطقي والمنهجي معاً ، نأتي في باب الاستنتاجات لنبنيها اولا على مقتبسات من جان جاك روسو وثانياً من اعتبارات في تاريخ الفلسفة ـ الحضارة الانسانية . فما هي فائدة الاقتباسات الطويلة من لوك ؟ يسأل قارؤنا الذكي المنتقد . ونسرع نحن الى القول بأنه على حق . ويجب ان نلبي طلبه .

الحق الطبيعي هو الحق الذي توليه الطبيعة الانسانَ . ويترجم هذا الحق ترجمات مختلفة . فلدى هوبس هو حق اناني نوعاً ما ؛ ان يدافع الانسان عن نفسه او بكلمة ثانية ، ان يرفض جميع الاوامر ، حتى ولو اتته من صاحب السلطان ، التي تتعلق بالدفاع عن نفسه . أما لوك فترجمته لهذا الحق هي اجتماعية نوعاً : ان يدافع الانسان عن بقائه وبقاء بني جنسه او بالاحرى ابناء مجتمعه : ان يخدم الخير العام لا ، كما هي الحالة مع هوبس ، الخير الخاص .

أما ترجمة روسو لهذا النص في الحق الطبيعي فمعقّدة وصعبة التوضيح . وسبب من اسباب هذه الصعوبة تكمن في كون روسو يرفض رفضاً قاطعاً وقوف الانسان وحوله برميل او سياج من الحقوق الطبيعية ـ وهذه هي الصورة التقليدية لفكرة الحقوق الطبيعية ـ مقابل المجتمع والسيد صاحب السلطان مجابها اياه بمطالب او حقوق . ان الحق الطبيعي للفرد ، على يد روسو ، يصبح جزءاً لا يتجزأ من الحق الطبيعي للمجتمع ككل ـ السيد في لغة التعاقد الاجتماعي الروسوي ـ بفضل رمي جميع البراميل التي تحيط بالأفراد او باقتلاع الأسيجة التي تحميهم ـ وذلك حباً بوحدة الدولة وانصهار المجتمع ـ وبفضل منع [1] السيد من التصرف بطريقة يؤذي به افراد مجتمعه [2] .

---

(1) ويصح احيانا القول في إطار الروسويّة «امتناع» السيد عن الاضرار بالمواطنين جميعا وبالتساوي .

(2) راجع لتفصيل هذه المحاولة وتوضيح معالمها الحقوق الانسانية ، للمؤلّف .

ب ـ نتائجها

وللحقوق الطبيعية نتائج مرموقة على صعيد الفرد وعلى صعيد المجتمع . نذكر من الاولى كون الحرية شرطاً ضرورياً لرجولة الانسان ، او بكلمة مغايرة ، لتطوره الأدبي .

أما على الصعيد السياسي فقد لاحظنا الاصرار على كون السلطة الشرعية ، وبالرغم من كونها السلطة العليا في المجتمع ، « ليست ولا يمكن ان تكون تعسفية »(1) .

كما لاحظنا ان مفهوم القانون يتطلب ، شرعاً ، قبول المحكومين فيه وبالتالي رضاهم عنه .

« التعاقدات تكون الأساس لكل سلطة شرعية بين الناس »(2) .

ثم ان تكوين المجتمع يصبح اصطناعياً « تكوين الانسان هو صنع الطبيعة اما تكوين الدولة فهو صنع الفن »(3) . هذا بعدما مر عصر طويل في تاريخ السياسة : نظريتها وممارستها ، سادت فيه فكرة طبيعية التكوين الاجتماعي ، تلك كانت الفكرة المسيطرة على التيار الايجابي في العصور الاغريقية .

وتجدر الاشارة هنا الى ان تلك العصور عرفت فكرة التركيب الاصطناعي للمجتمع ـ عبر السفسطائيين ومن لف لفهم من التيار السلبي الاغريقي . غير أن هذه الفكرة لم تلاق الاستحسان فبقيت محصورة في حيز ضيق ولم تؤثر عملياً في مجرى التاريخ السياسي .

ولهذه الحقوق نتائج اخرى نشجع المهتمين بالتفتيش معاً عنها وعن مفاعيلها في تاريخ السياسيات .

ج ـ حدودها

تكلم الحقوقطبيعيون لغة المطلق بالنسبة لها خصوصاً في الحالة الطبيعية ولنا على ذلك أكثر من مثل ، غير أن المدققين في غياهب دوافعهم وفي اعماق حججهم والمتلمسين لجذور تعاليمهم لم يفتهم ان صفة « المطلق » التي اطلقوها على الحقوق الطبيعية كانت نتيجة للحماس الزائد للنظرية اكثر مما كانت نتيجة لرغبة مصرار في وصفها وصفاً علمياً دقيقاً وصحيحاً .

---

(1) راجع بحث : « الحجة التاريخية » من هذه الدراسات .
(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الأول ، الفصل الرابع .
(3) المرجع ذاته ، الكتاب الثالث ، الفصل الحادي عشر .

ولقد تبين لهؤلاء[1] ان لهذه « الحقوق الطبيعية » المطلقة و « التامة » نوعين من الحدود : الحدود العملية والحدود المبدئية اي النظرية .

« فالحرية المطلقة » للانسان الطبيعي كانت تحدها ، على الاقل ، كونه محدود القدرة وبالتالي محدوداً في ممارسته لتلك الحرية .

ثم ان هذه الحقوق كانت ، على صعيد المبدأ ، تتحكم بها مطالب « السنة الطبيعية » .

ومن الحدود التي نلقاها في اطار التنظيم الاجتماعي لهذه الحقوق نذكر «بالقانون» و « برأي الاكثرية » و « بالخير العام » وتعتبر هذه حدوداً على الصعيدين المفصّلين آنفاً .

وهكذا فقد ضل ضلالاً مبيناً من اصر على الحقوق الطبيعية المطلقة في اطار التنظيم الاجتماعي . ذلك لأن الاصرار الرصين على مثل هذه الأطروحة يقود الى نفي الاجتماع - بلغة بلانتشلي[2] - صنع مجتمع متماسك من حبات رمل . عندها يصح السؤال المحرج : ما هو الرابط الذي يصهر بين تلك الحبات فيجعل منها وحدة متماسكة ؟

ومن هذه الزاوية بالذات تظهر اهمية الالتزام[3] اساساً من الركائز المتينة التي يصح ان يقوم عليها التنظيم الاجتماعي السليم - هذا فضلاً عن مهماته الحضارية الاخرى . وليس بأقلها اهمية تفسيره للتركيب العضوي لمجتمع الملتزمين .

ومن هنا ، ربما استعنا به ، للاستغناء عن « الحقوق الطبيعية » اذ يمكنه ، حسب تقديرنا ، القيام بجميع مهماتها الايجابية والمسؤولية - فهل يصح حدسنا هذا ؟ »

د - الضرورات الأربع

وتصبح من هنا ، وتثبيتاً لهذا الحدس ، الضرورات أربعاً[4] - تميز بين الواحدة والاخرى الباقية منها منطق صحتها او خطئها . لقد عرض دافيد هيوم[5]، في معرض نقده

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، اشكالات ، طبعة ثالثة ، (مجد) ، بيروت ، 1982 ، بحث : «سيادة الدستور وشرعية قانون الاصلاح»
(2) الدكتور ملحم قربان ، محاضرات في تاريخ الفكر السياسي الحديث ، كلية الحقوق في الجامعة اللبنانية ، العام الدراسي 1966-1967 ، 221
(3) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .
(4) راجع لتفصيل ذلك ، ولاستكمال الصورة على شموليتها ، كتابنا الواقعية السياسية . طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) بيروت ، 1981 ، ص 239 وما بعدها .
(5) دافيد هيوم ، اطروحة حول المعرفة الانسانية ، يذكر بثلاث منها - لاعتقاده لها ثلاث .

David Hume: Treaties on Human Understanding.

راجع كذلك :

أ - الدكتور ملحم قربان ، محاضرات في تاريخ الفكر السياسي الحديث ، سنة ثانية ، علوم سياسية . 1967-1968 .

ب - الدكتور ملحم قربان قضايا الفكر السياسي ، القضية الاولى ، القانون الطبيعي .

للقانون الطبيعي الى ثلاثة منها . نزيد نحن ، منطلقين من الالتـزامية الـركيزة ذات الاركان الأربعة(1) الوطيدة والأقوى لتتشامخ عليهـا بنـاءات فلسـفـة اجتماعية تفاخـر العقائـديات العـالمية بجميع واهـم المواصفـات التفصيلية ، رابعـة هذه الضرورات : الضرورة الالتزامية .

أولى هذه الضرورات هي علاقة بين مقدمتين واستنتاج في علم المنطق . فهي اذلك علاقة بين رموز وحسب . صحتها تنطوي على رفض التناقض وبالتالي فترتكز على عدم التناقض . وهي لذلك تدعى « الضرورة المنطقية » .

ثانيتها هي الضرورة التي يسجلها العلم الطبيعي بين العلـة والمعلـول . نصهـا يتضمن مبدأ الانسجام الطبيعي : الاسباب المتشابهة ، في ظروف متشابهة ، تنتج مفاعيل متشابهة . هذه العلاقة ليست علاقة بين الرموز وحسب . انها فوق ذلك ، تدعي وجود علاقة موضوعية بين المسببات والاسباب أو بين العلل والمعلولات . انهـا علاقـة بـين مفروشات الكون وتحصل بقطع النظر عن رغباتنا بحدوثها او بعدم حدوثها . ومعرفتنا لها قد تساعدنا على تحقيق غاياتنا او عرقلة غايات الأخرين بالاستناد اليها .

ثالثتها الضرورة الاخلاقية وهي علاقة تمر ، بخلاف الأولى والثانية ، عبر عقليتنا ومطالب الدين او المجتمع وارادتنا بحيث يكون لهذه المطالب تأثيرات على ارادتنا فتلزمنا بالتنفيذ بفضل عقوبات ، دنيوية او سماوية مادية او معنوية تفرضها على من يهملون تلك المطالب .

ورابعتهـا هي الضرورة الالتـزامية وهـي ما يفرضهـا الالتـزام على الملتزمـين . والعقوبات لا تدخل في الصورة لديها الا حيث يصبح الالتزام متبادلاً ـ اي اجتماعياً سيأ . أما جوهر الضرورة الالتزامية فهي انها تفرض نفسهـا على الملتـزم بفضـل حسناتهـا هي وبفضل التزامه بقيم سبق وقرر احترامها للنتائج الحضارية التي يؤمل تحقيقها من السعي الى بذر بذورها في تربة الواقع الانساني . انها تصبح ، في مرحلة من المراحل ، تعبيراً اصيلا عن حريته الاصيلة وعن تصميمه في عرض معنى حياته آثاراً تاريخية تربط القيم والمبادىء بالواقع الانساني والحضاري للانسان الملتزم .

هـ ـ العمل

العمل في اطار الحقوق الطبيعية يعتبر امتداداً للشخصية الانسانية وهو بالتالي ما يبرر امتلاك ما كان بحكم الخلق واله الخلق مشاعاً عاماً . ويضفي عليه قيمته . هو بكلمة

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، « الاخلاق والمجتمع » ، ص14-13 .

ثانية الجسر بين حق طبيعي أصيل وحق طبيعي مكتسب . هذا بقطع النظر عما اذا مااعتبر هو ذاته طبيعياً أم لا .

يقول لوك :

« سواء اعتمدنا دليل العقل الطبيعي الذي يقضي بأن للبشر منذ ولادتهم الحق بالبقاء وما يلحق به من المأكل والمشرب وما شابهه من الامور التي تدرّ بها الطبيعة من أجل قوام اودهم ، او « الوحي » الذي يبسط لنا كيف وهب الله العالم لآدم ولنوح وأولاده ـ فمن الواضح كل الوضوح ان الله ، كما يقول الملك داوود (مزمور(16:115) ، « قد اعطى الأرض لبني آدم » أي أعطاها للبشر جميعاً . ولكن يخيل للبعض اننا اذا افترضنا ذلك وقعنا في مشكلة عويصة : كيف اتيح عندها لاي امرىء ان يتملك شيئاً ؟ لن اكتفي في جواب ذلك بالقول انه اذا تعسرّ اثبات حق الملكية بالاستناد الى الزعم ان الله وهب العالم لآدم وذريته على سبيل الشركة ، فمن الممتنع ان يكون لأي انسان عدا ملك عام احد ملكية ما ، بناء على الافتراض ان الله وهب العالم لآدم وورثائه بالتعاقب ، مستثنياً بذلك سائر افراد ذريته . بل سأحاول ان ابين كيف يكتسب الناس حق ملك اجزاء مختلفة من الملك المشترك الذي أعطاه الله للبشر جميعاً ، وذلك دون تعاقد صريح بين جميع الشركاء » .

« . . . ان الله الذي خلع الأرض على البشر شركة بينهم قد وهبهم ، الى ذلك ، نور العقل كي ينتفعوا بها على خير وجه ، كما تقتضي الحياة وتدعو الحاجة ، فالارض وكل ما عليها انما اعطيت للبشر من أجل بقائهم ورفاهيتهم. ومع ان جميع الثمار الطبيعية التي تنتجها والوحوش التي تقيتها ملك للبشر جميعاً ، لأنها من نتاج الطبيعة الذاتي ، فليس لأي امرىء حق اصلي بالاستئثار بشيء منها دون سائر البشر ، ما دامت ما تزال بعد في حالها ، ـ الا انها لما كانت قد وجدت كي ينتفع بها الانسان ، لزم ان يكون ثمة وسيلة لتملكها قبل أن يتيسر استثمارها أو الاستفادة منها ، على وجه ما يتيح الانتفاع بها لفرد ما بعينه . فالثمار او اللحوم التي يقتات بها الهندي المتوحش الذي لا يفقه للاستئثار بملك ما معنى وما يزال في عداد مالكي الارض المشاع ، انما هي من حقه : اي انها جزء منه لا يحق لامرىء آخر ان يسلبه اياها قبل ان يفيد منها في قوام اوده » .

« . . . فالأرض وكل ما عليها من المخلوقات الدنيا ملك مشترك بين البشر ، إلا أن لكل امرىء حق « امتلاك شخصه » ـ وهو حق لا ينازعه فيه منازع كذلك نتاج كدحه وعمل يديه يمكن اسنادهما اليه وحده . وكل ما ينتزعه من الحال التي اوجدته الطبيعة وتركته عليها ، فقد اختلط به جهده وانضاف اليه شيء من ذاته فهو اذن ملك له . اذ لما كان قد انتزع من الحال العامة التي خلقته الطبيعة عليها فقد لحق به من جراء عمله شيء يبطل حق الآخرين المشترك بامتلاكه . فهذا « العمل » هو ملك العامل الذي لا ينازع فيه ، فلا يحق لأي امرىء سواه ان يطالب بما قد اختلط به ، متى اختلط به ، ـ ولا سيما حيث يوجد منه مقدار كاف لا يختلف عنه جودة يمكن الآخرين ان ينتفعوا به بالاشتراك .

« . . . ان من يقتات بالبلوط الذي يلتقطه من تحت سنديانة او بالتفاح الذي يقتطفه من شجرة في غابة ما يصبح مالكاً له ولا شك . اذ لا ينكر احد أن ذلك الغذاء يخصه . لذلك اتساءل : متى ابتدأت تلك الملكية ؟ اعندما هضم تلك الثمار ام عندما اكلها ام عندما غلاها أم عندما حملها الى بيته أم عندما اقتطفها ؟ وواضح انه لو لم يجعلها الاقتطاف باديء ذي بدء ملكا له لما جعلها شيء آخر . وذلك الفعل

(اي الاقتطاف) هو ما يميزها عن الملك الشائع : فقد اضاف اليها شيئاً لم تكن « الطبيعة » « الام العامة » لكل شيء ، قد اضافته ، وعندها أصبحت حقاً خاصاً به . ولعلّ قائلا يقول : لم يكون له حق بذلك البلوط وذلك التفاح اللذين استولى عليهما على الوجه السابق وهو لم يحرز موافقة البشرية جمعاء على ذلك ؟ فهل كان استئثاره بما كان ملكاً شائعاً بين الجميع ضربا من السرقة ؟ لو كانت تلك الموافقة ضرورية لقضى الانسان جوعاً ، رغم وفرة الرزق الذي أغدقه الله عليه . لنأخذ مثلا الأرض التي تبقى مشاعاً باتفاق الكلمة . ان اخذ قسم مشاع منها وتبديل الحال التي خلّفته الطبيعة عليها هو بداية الملكية « الفردية » التي تبقي الأرض المشاع من دونه غير ذات جدوى . وليس يتوقف اخذ هذا القسم او ذاك منها على موافقة الجمهور العام كله الصريحة . فالعشب الذي يقضمه حصاني او يقتطعه خادمي والتبر الذي انقب عنه في مكان ما يصبحان ملكي الخاص دون تعيين او موافقة احد ، اذا كان لي حق مشترك بهما مع الجميع . لانني قد بدّلت ، بجهدي الخاص ، الحال العامة التي كانا عليها . لذلك اصبحا ملكي الخاص بحكم ذلك الجهد »(1) .

ويتطور مفهوم العمل على يدي ماركس وانجلز ، عندئذ يصبح المقياس الذي يقرر السيادة كما تبين المقطوعة التالية بقلم فريدريك انجلز :

« الرجل سيد المنزل

السبب الذي كان يضمن للمرأة السيادة في المنزل ، أعني انصرافها الى شؤون البيت ، هو نفسه الذي اخذ الآن يضمن السيادة في المنزل للرجل ، لأن عمل المرأة البيتي فقد اهميته قياساً الى عمل الرجل . من أجل الحصول على أسباب العيش ، اصبح هذا العمل الاخير كل شيء بينما غدا العمل المنزلي مساهمة ليست بذات قيمة . ومعناها ان تحرير المرأة ومساواتها بالرجل امران مستحيلان ولا بد ان يظلا كذلك ما دامت النساء محرومات الاسهام في العمل المنتج اجتماعياً ومنصرفات الى المنزل الذي هو خاص (غير اجتماعي) . وبلوغ الرجل السيادة الفعلية في البيت قضى على آخر سد كان يقف في وجه سلطانه . ودعم هذا السلطان المطلق وادامه اطاحة حق الامومة ، وادخال حق الابوة ، والانتقال التدريجي من الاسرة الزوجية الى الوحدانية . ولم يكن للمرأة ان تشكو لأن تقسيم العمل في الاسرة كان نظم وتوزيع الملكية بين الزوج والزوجة وظل هذا التقسيم للعمل على حاله دون تبديل ، وقلب الآن العلاقات المنزلية رأساً على عقب ، لكون تقسيم العمل خارج الاسرة كان تبدل وتغير »(2) .

وهكذا نجد ان بين مفهوم المقطوعتين السابقتين ، مفتاحين لتقييم مهمة العمل ، مسافةً شاسعة جداً .

في الوضعية الطبيعية كانت « الملكية » مشاعاً بمعنى انه كان يحق لكل فرد ان يستمد غذاءه مما تنتجه الطبيعة . وينشأ الحق بالملكية الخاصة ، في رأيه ، عن العمل - العمل الذي بواسطته تمتد شخصية العامل الى الأشياء التي يجهد في خلقها وانتاجها . وقيمة هذه

---

(1) جون لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني ، ترجمة ماجد فخري ، الفصل الخامس : « في الملكية » المقطوعات 24-27 .
(2) النهار ، الاحد ، 2 كانون الأول 1979 ، ص 7 .

المحاصيل تتعلق لمدى بعيد جداً بالعمل المصروف عليها . وهكذا فحق الملكية ، بالنسبة لنظرية مصدرها ، هو حق يجلبه الانسان مع شخصيته الى المجتمع ، مع جهده المادي ذاته . ويستتبع هذا ان المجتمع لا يخلق هذا الحق وبالتالي فليس له من مسوّغ ، الا فيما ندر ، ان يحدده او يوجهه . بالعكس تبرر وجود المجتمع ، وبالتالي الحكومة ، جزئياً على الأقل ، حمايتهما لهذا الحق .

ويتطور مفهوم العمل ومع هذا التطور تزداد قيمته وأهميته . وربما كانت قضية العمل في تاريخ الفكر السياسي من أهم قضاياه . وقد لا تكون مبالغة قناعتنا بأن العمل ، وبالنسبة للانسان وعلاقته بالانسان وبالتاريخ ، يبقى اولى بالأهمية من العقل ذاته . وبالتالي قد يكون من جملة الآثام الاغريقية تجاه الحضارة الانسانية وضع النبرة على العقل في معرض تعريفهم بالانسان بدلاً من وضعها على العمل .

وقد لحظ اهميّة العمل مفكرون دقيقو الملاحظة كثيرون في تاريخ الحضارة الانسانية وربما كانت الاهميّة التي تعطى للعمل في عصرنا الحاضر بالمقارنة مع اهمالها او الاستلشاق بها كما في عصر الاغريق (حيث سادت فكرة تبرر العبوديّة) ـ نقول ربما كانت اهمية العمل من اهم الصفات المميزة لعصرنا بالمقابلة مع العصور الاغريقية .

للتذكير بذلك وحسب نشير الى المقتبسات التالية :

« الحرية هي شيء يجب ان يكتسبه (الانسان) بتغلبه على عبوديته ، ويحصل عليها حينما يعرف في وقت ما ، امكاناته الحقيقيّة »(1) .

وفي حقل المعرفة ذاتها ربما كان للعمل فضل يفوق فضل العقل :

« ان جميع العلاقات بين الناس في عالم الرأسمالية تظهر علاقات بين الاشياء . بكلمة ثانية ، العلاقات التي تظهر في العالم الاجتماعي وكأنها علاقات بين الأشياء او كأنها قوانين خلقيّة تنظّم حركاتها هي في الحقيقة علاقات بين الناس وقوى تاريخيّة »(2) .

***

« وعظمة الفينومينولجيا الهيجلية ، في راي ماركس ، تكمن للنظام الاجتماعي المعقول بواسطة حرية الحركة الخاصة به) عمليّة تشمل على الرَيْفنه Reification ونفي الريفنه (and its negation) . بالاختصار انه اكتنه « طبيعة العمل » ، ورأى الانسان « نتيجة لعمله »(3) .

---

(1) Herbrt Marcuse, **Reason and Renalution,** 2 nd. Edition, N. M. The Humanities Press, 1954, P. 99.

(2) Ibid. P. 112

(3) Ibid, P. 115

ولو لم يكن الانسان عاملاً بمقدار ما هو عاقل او اكثر لما كان حتى لعقله قيمة عمليّة تذكر(1) . على كل لا تقوم فلسفة اجتماعية مسندة الا باسنادها للعقل وللعمل معاً ما يستحقان من قيمة . وهذا من مفاخر الالتزامية (2) .

وقد مرت فكرة العمل وفاعليته، وبالتالي اهميته للانسان والتاريخ، في مراحل متعددة في حقول الدين(3) والعلم(4) والاقتصاد (5) والسياسة والاجتماع والفلسفة(6) الاجتماعية .

ومن البديهي اننا نعجز في المناسبة ايفاء العمل حقه من المناقشة التفصيلية والاستقصاء . نكتفي هنا بالتوكيد على اهميته بانتظار المناسبة لاعطائه حقه من الاهتمام .

يكفي الآن أن نشير الى ذروة الاهتمام به ـ رابطاً عضوياً ، وعن طريق التبادعية ، (7) بين الانسان والله .

و ـ انواع الحقوق الطبيعية

أصبح بامكاننا في هذه المرحلة أن نتكلم ، بشيء من الجدية والوضوح الداعي الى المفهومية ، عن انواع من الحقوق الطبيعية .

فمنها ما هو الأصل ، كحق البقاء ، الذي لا يصح حتى التعاقد ضده . وهذا التعاقد ، اذا تم في غفلة من صاحبيه ، فهو تعاقد غير شرعي وبالتالي فهو لاغ او على الأقل

---

(1) راجع كذلك للمؤلف ، **قضايا الفكر السياسي** ، القضيّة الأولى ، **القانون الطبيعي** ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .

(2) الدكتور ملحم قربان :

ا ـ « المواقف الخاسمة » اخبار الكلية ، نيسان 1974 والعدالة ، عدد تموز 1970 .

ب ـ « الاخلاق والمجتمع » بيروت ، طبعة ثالثة 1977 .

ج ـ **الحقوق الانسانية** ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

د ـ **المنهجية والسياسة** ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين، 1977 .

هـ ـ **الواقعية السياسية** ، دار النهار للنشر ، بيروت ، 1970 .

(3) يراجع كذلك القرآن الكريم والتوراة والاناجيل .

(4) وهو يربط الفكرة بالتجربة عبر الاسلوب الاختباري (راجع كذلك المنهجية والسياسة) .

(5) ا ـ واسهامات كارل ماركس هنا أشهر من ان تعرّف .

ب ـ « وعي الاتجاه الجديد ان مفتاح التفهم للتاريخ الاجتماعي يكمن في تاريخ العمل وتطوره . لذلك فضّل ان يوجه اهتمامه منذ البداية الى الطبقة العاملة . ووجد لديها الاستجابة التي لم يتوقعها وبالتالي لم يطلبها من العلم المعترف به رسمياً . ان حركة الطبقات العاملة الالمانية هي وريثة الفلسفة الالمانية الكلاسيكية » .

(6) (فريدريك انجلز ، لدفيك فيورباخ ونهاية الفلسفة الالمانية ، الطبيعة والتاريخ » نهاية الفصل F. Engels Ludwig (Feuerbach and the End of German Philosophy. « Nature and History » .

(7) ملحم قربان ، اية ثقافة هي ثقافة بيان قصر الثقافة في لبنان ؟ النهار ، تاريخ 16 و25 حزيران 1977 . وكذلك **قضايا الفكر السياسي** القضية الاولى **القانون الطبيعي** ، **والحقوق الانسانية** ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، خاتمته .

غير ملزم . هذا ما اوضحه بدون ادنى غموض توماس هوبس[1] .

ويّصح ان نعتبر هوبس متكلماً باسم الجميع بالنسبة لهذه القضية .

وقد انتهينا لتونا من معالجة فكرة العمل في اطار التنظيم السياسي الذي يقترحه لنا جون لوك . وتبين ، من جملة ما تبين ، من هذا البحث ، ان الملكية الخاصة هي نوع يختلف عن حق البقاء في اطار الحقوق الطبيعية . فبينما هذا الاخير هو حق اصيل يصبح الأول حقاً طبيعياً بفضل العمل المصروف عليه . فهو لذلك مكتسب .

ولدى روسو كذلك[2]،تقدر ان تميز بين انواع من الحقوق الطبيعية . فبينما الحرية والمساواة تعتبران من عداد الحقوق الطبيعية لديه تبقى الحرية بعكس المساواة ، موضوع مساومة في اطار نظامه السياسي .

نعم أن هذه المساومة تخضع لشروط قاسية ـ مثل انها لا يمكن أن تحصل الا عندما تحقق مكسباً معيناً ، ولكنها تبقى مساومة على كل حال .

لست ادري بالضبط ما هي أهمية هذا التمييز بين انواع الحقوق الطبيعية . ذلك أن هذا الموضوع هو مفاجأة جديدة لدارسي النظرية السياسية . والبحث في ما يترتب عليه يتطلب التفكير العميق المدقق .

غير اننا نرى ، وبطريقة عفوية ، محمله على امرين كِلَيْهما مهم بطريقته الخاصة :

الأول ، ان التنبه الى هذا التمييز بين أنواع من الحقوق الطبيعية ربما خدم كالضابط ، عند التدقيق به ، ضد الارتماء في احضان المطلقية صفة ملازمة للحقوق الطبيعية . وهذا كما بينا خطأ مبين[3] .

الثاني ، امكانية الاستنباط ، عبر هذا التمييز واعتباره سابقة تحتذى، للحقوق، يبينّ تطور التاريخ الانساني انها من ضرورات الحياة ـ بصفتها من شروط البقاء . وهكذا ينفتح الباب امام تطور هذا المفهوم مع ما يتناسب وتطور أسباب المعيشة الانسانية في مختلف اطوارها وعصورها .

ويظل هذان الامران مجرد احتمالين وحسب . قد يقيض لهما التحقيق وقد لا يقيض . وقد يظهر في الافق محامل مغايرة لهذا التمييز . حسبنا الآن التنبيه اليه .

---

(1) توماس هوبس ، اللفاياثان ، الفصل الحادي والعشرون . راجع كذلك من هذه الدراسات الفصل ، بحث :

(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ،1954 ، ص4 .

(3) كما حدث لمكتب الاستاذ محسن سليم في دراستهم « سيادة الدستور في لبنان » (راجع الاشكالات) .

ز ـ مفترضاتها

الانسجام المزدوج قد يكون ابرز هذه المفترضات من وجهة النظر السياسية . وهو مزدوج لانه انسجام ذو بعدين : الافتراض بأن الأرادة والمصلحة تتناغمان ، في الفرد وفي المجتمع ، والافتراض الثاني ، بأن مصالح جميع المواطنين تلتقي وتتناغم وبالتالي اراداتهم لتكون الارادة العامة .

وقد عبّر روسو عن هذا الانسجام المزدوج خير تعبير حيث قال : « حيث لا يكون للشعب سوى مصلحة واحدة ،عندها لا يكون الشعب سوى ارادة واحدة »(1) .

ويمكنك أن تقرأ شيئاً مشابهاً لهذا في نص توماس هوبس للتعاقد الاجتماعي(2) .

وغني عن الاشارة ان هذا الانسجام ، وفي بعديه الاثنين ، لا يثبت عملياً . لقد تورط فيه اثنان روسو وهوبس ، ربما ، لتيمُّنهما بالاسلوب العقلاني ، والاكتفاء به .

أما جون لوك فقد نجا منه . ولنا في اصراره على القول بأن قرار الاكثرية يجب أن يلزم الجميع خير برهان لخروجه عن هذا الانسجام المزدوج ـ واننا لنرى في رأي لوك وفي الاسباب التي يقدمها لدعم موقفه نغمة صحية تقترب من الواقعية . وربما بقيت حتى هذا التاريخ من افضل ما كتب عن تبرير حكم الاكثرية .

ومن مفترضات الحقوق الطبيعية امكانية انسجامها والرابطة الاجتماعية . والا لما كان روسو على الأقل ليقبل بها . « كل ما يهدم الوحدة الاجتماعية يبقى بلا جدوى ولا قيمة »(3) ومن هذا المنطلق يقرر موقف نظامه السياسي من « الديانة المدنية » .

في الواقع يتورط روسو في موقف يثير التساؤلات : ان المجتمع في الواقع لا يقوم الا حيث توجد بالفعل تلك الرابطة الاجتماعية التي توثق الرباط بين جميع ابنائه(4) .

ولست اذكر شيئاً ذا محمل معقول بالنسبة لهذه القضية في كتابات هوبس ولوك .

قدسية الشخصية الانسانية ـ « عندما يجتمع الشعب شرعاً بصفته الجسم السيد ، تنحسر سلطة الحكومة تماماً وتتوقف (تعلق) السلطة التنفيذية ، فيصبح شخص

---

(1) جان جاك روسو ، **العقد الاجتماعي** ، الكتاب الرابع ، الفصل الثاني ، والفصل الثامن : « سلطة السيد لا تتعدى النفع العام » .

(2) توماس هوبس ، **الليفاياتان** ، الفصل الحادي والعشرون .

(3) جان جاك روسو ، المرجع المذكور ، الكتاب الرابع ، الفصل الثامن (والفصل الاول : « حيث تُبْحَثُ الارادة العامة ») .

(4) الدكتور ملحم قربان ، **الحقوق الانسانية** طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، ص151-154 .

أوضع مواطن مساوياً بالقدسية ، وبالتالي لا يصح ان يصبح هدف اذى او استثمار ، لشخص اعلى حاكم (1) .

ويفترض الحقوق طبيعيون عدم التناقض بين هذه الحقوق والوسائل او بعضها على الأقل ، التي عرفت بأنها استخدمت للحد من سوء استخدام السلطة . مثل القانون الوضعي والقانون الطبيعي .

وكذلك السلطة السيدة ليست مطلقة لديهم ـ هذا على الرغم مما اشتهر مما يخالف ذلك لدى روسو وهوبس . وبيّنا في مناسبات مغايرة(2) خطأ هذين الشائعين في تاريخ « النظرية السياسية . . » .

وفصل السلطات كذلك .

ومن الطبيعي ان لا يتطرق الحقوق طبيعيون الى جميع هذه الوسائل ، اذ بعضها لم يكن معروفاً في عهدهم وضمن اطار تصوراتهم . وتبيان هذا الأمر هو من جملة المهمات التي تبتغيها هذه الدراسات .

ح ـ ضماناتها

احدى المهمات الاولية للحقوق الطبيعية ان تلعب دور الضامن ضد استبداد السيد . ولكن « سيد » روسو لا يمكنه حتى ان يرغب او يتمنى ان يضير مطلق عضو من افراد مجتمعه وبالتالي ان يضيرهم جميعاً ، ومن هنا ، يذهب روسو ، الى أن « سيّده » لا يحتاج الى اعطاء اية ضمانات للمواطنين اعضائه .

ربما كانت هذه ايضا من جملة الضلالات العقلانية . عُرِّفَ السيد بطريقة تمنعه من امكانية الضرر بالمواطنين وتنتهي المشكلة عند هذا الحد . هكذا يفعل هوبس ايضـا ، ينجو من هذا التمادي العقلاني البحت جون لوك .

على كل انا نخلط العرض بالتقييم . ولم لا ـ خصوصاً وان لذلك فائدة بل عدة فوائد ؟ !

لنعد ونسأل كيف يضمن السيد الحقوق الطبيعية لدى روسو ؟ عالجنا هذه المسألة في مناسبة مغايرة(3) يهمنا التوكيد هنا على أن « قوة الدولة »وهذه القوة وحدها ، تقدر ان تضمن

---

(1) جان جاك روسو ، المرجع المذكور ، الكتاب الثالث ، الفصل الرابع عشر .
(2) الدكتور ملحم قربان : أ ـ اشكالات ، طبعة ثالثة ، (مجد) بيروت ، 1982 ،
ب ـ الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ،
(3) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

حرية جميع اعضائها »(1) .

وتخضع هذه الاطروحة ذاتها كذلك لنقد مماثل للنقد السابق .

وهل ينم المقتبس التالي في موضوع الارادة العامة الروسوية عن مخرج من هذا النقد ؟

« تتحقق الارادة العامة لا فقط حيث يتحقق ما هو الافضل للمجتمع بل وكذلك حيث ترضى عن عمله المجموعة ككل . وهكذا يحتضن مفهوم الارادة العامة لا مطلب الحكومة الجيدة وحسب بل وكذلك مطلب الحكم الذاتي ـ لا وحسب مطلب التصرف العقلاني بل وكذلك مطلب الارادة الحسنة »(2) .

حتى وان صح هذا المقتبس وصدق لا يقدّم ضمانة للحقوق الطبيعية الروسوية العقلانية .والارادة الحسنة والحكم الذاتي ، كما تَحَكُّمُ السيد ، ليست بالضمانات الكافية لتسيير دفة الحكم بفعالية وحزم .

ولا يفيدنا بشيء يذكر قول روسو ذاته : « الارادة العامة هي عامة معاً بجوهرها وبمصدرها وبغايتها » . « وهكذا يصح القول بأن ارادة روسو العامة تضرب جذورها في الأرض وتفتح زهورها في السماء. وهل يستند جورج سابين الى هذا القول حين يقول : الارادة العامة الروسوية هي وحدة ميتافيزيكية »(3) ؟ وصح هذا التقدير أو أخطأ يظل النقد السابق غير معالج .

فحيث يقول روسو « الشعب بمجموعه وحده يضمن حرية الافراد الاعضاء فيه » يقدم سابقة تاريخية لمطلب دولي معاصر . ولأنه يطال لبناننا الجديد استدعى انتباهنا . بالفعل ، ولأنه يتطلع الى مفهوم قديم « الحياد الايجابي »(4) ، فقد عالجنا شوائبه الفكرية والعملية في مناسبة سابقة . ومع هذا يبقى الاقتراح « الحياد الدولي »(5) ترديداً ورجع صدى للمعتقد الروسوي المذكور . وهكذا ، وبالرغم من موقفنا الصريح من « الحياد الايجابي » ـ وهو اليوم اقوى من السابق بحجة دعم التاريخ وتطوراته المستحدثة لذلك الموقف ـ فاننا نقف موقف الانفتاح العلمي ـ أهم مقومات منهجيتنا ـ من الاقتراح

(1) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الثاني ، الفصل الثاني عشر .

(2) كول ، في مقدمته للعقد الاجتماعي ص37-36 G. D. H. Cole
(Everyman's, P. IIIVI-VII)

(3) George Sabine, **A History of Political Theory**, P. 739 .

(4) الدكتور ملحم قربان ، **اشكالات** ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) بيروت ، 1980 بحث : « سياسة التحرر » .

(5) سفير لبنان في الأمم المتحدة الاستاذ غسان تويني ، في خطابه حول منع التسلح .
U. N. Chronicle, Special Assembly, session on Disarmament, July, 1978, Vol IV, NO 7, P. 81.

الجديد . غير أن حدسنا ينبئنا بأنه يتلوى من التخبطات ذاتها التي يتألم منها مذهب روسو بالنسبة لهذه القضية . غير أن الحدس وحده ، وان كان ذا فائدة كمؤشر وحسب ، لا يصح اساس حكم مسند .

وتبقى من هذه الزاوية ومن هذا المنطلق معضلات متعددة مستعصية على احكامنا الآنية تتحدى شغف المهتمين بالاستقصاء العلمي والتدقيق العميق .

ط ـ تقييمها

وتجبهنا في معرض تقييم الحقوق الطبيعية اول ما تجبهنا ضلالات عقلانية الاسلوب الذي عولجت من زاويته . من منطلق هذا الاسلوب تصبح « النظرية السياسية » موضوع تعاريف مخترعة ، بقطع النظر عن علاقتها العلمية بالواقع التاريخي والظاهرات السياسية وتطور الاحداث في مجتمع معين ، لتتناسق بعضها مع بعض . ومتى تناسقت وجدت بطبيعة الحال انسجامها مع حياة الناس ففسرت احتياجاتهم وآلامهم وعبّرت عن امالهم وطبخت لهم النظام الأمثل .

من هذه التطبيقات التعريفية قول روسو في معرض تفتيشه الملح عن : ضمانات للحرية الفردية ـ « ان الانسان الفرد ، اذا اعطى ـ حتى وان كان عطاءه كلياً وتاماً للجميع ، فانه عندها لا يكون قد اعطى احدا بوجه خاص »(1) ونتيجة ذلك عملياً انه اعطى ولم يعط، ولم يناقض ، مع ذلك نفسه في عمله هذا .

وهكذا يحقق روسو ، وهكذا فعل لوك وهوبس قبله ، مبتغاه : ضمانة الحقوق الطبيعية ، او بالاحرى حرية الافراد ،عن طريق اعادة النظر في صفات السيد من جهة ، وفي تركيبه « الطبيعي » من جهة اخرى وفي كيفية التلاعب « بالبرميل » أو « القطاع المحجوز » أي تصوير الحقوق الطبيعية الساذج ، وبتعريف العطاء .

من هنا يصح القول بأن الانظمة السياسية جميعها ـ حيث تعالج الحقوق الطبيعية معالجة عقلانية ـ هي مجموعة تصورات واقتراحات تتناغم بعضها مع بعض ـ على الأغلب ـ وتفترض انها ، بفضل هذا التناغم ، تفترض احترامها على المفكرين السياسيين وعلى الواقع السياسي والاجتماعي للانسان موضوع اهتماماتها الاسبق بالاهمية .

وماذا عن صحتها ؟ بالمعنى العلمي الاولي للصواب وللخطأ ، لا يصح السؤال عنها . اذ أن انطباق نظرياتها وأفكارها الأوّليّة على الواقع الاجتماعي والظاهرات السياسية لم تحظ بأي اهتمام لدى المفكرين الذين عالجوها .

---

(1) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي ، الكتاب الأول ، الفصل السابع والكتاب الثاني الفصل الثالث والسادس .

أما بالمعنى الثانوي[1] - معنى انطباق هذه التصورات على افكار القائلين بها ، يَصِحُّ ، وأغلب الظن انها صحيحة ، على غالبيتها - بهذا المعنى . ولكن ذلك يجعلها جميعاً تعبيراً عن آراء وحسب ولا ترتفع الى مستوى النظريات السياسية .

وفق ذلك ، هنالك انسجام ، ولكن بمعنى غريب جدا ، اذ انه ليس منطقياً ولا علمياً بالمعنى الدقيق ، بينها وبين حوادث التاريخ العام بشكل عام . فانك عندما تقرأها لا بد لك ان تتذكر وتلمس مع ذلك نوعاً من العلاقة بينها مثلا وبين مفهوم « الحق الالهي في الحكم » ، او « حق الشعب في مقاومة الطاغية » ، او التعاليم الدينية وهكذا .

أما علاقتها بالتاريخ في بعده المستقبلي - وقد كان بحثنا محصوراً في البعد الزمني السابق لها - فيبدو أكثر تعقيداً ، وبالتالي تصعب محاكمته المحاكمة العلمية المسؤولة . ولكن المخطط العام لتلك العلاقة لا تتغير خطوطه العريضة بشكل ملموس - هذا من زاوية الدقة العلمية .

فالى أي مدى كانت هذه الحقوق رافعة تاريخ من جهة ، والى أي مدى حققت أهدافها فساعدت على الحد من سوء استخدام السلطة من جهة ثانية ؟- تلك اسئلة لا يتجاسر الرجل العالم الملتزم بالموضوعية والمنهجية المدروسة أن يقدم اطروحات يتحمل مسؤوليتها أجوبة عنها أو عن امثالها .

لقد لقينا لها سابقات كما واننا نعرف لها لاحقات . وكانت لها ولم تزل بعض المساعدات المخلصات .

وكانت محاور اهتماماتها - البقاء والحرية والسعي وراء السعادة والملكية الخاصة والمساواة - ولم تزل قضايا اجتماعية تتعرض كيفما التفتنا لاثارة اهتمامنا وانتباهنا . وتبقى معالجتها ، بطريقة او بأخرى - اذ تبينت شوائب الطريقة العقلانية التي عولجت تلك الحقوق في اطارها - من ابرز اهتمامات العالم المعاصر . وتتقمص هذه القضايا في معالجات المشكلات الاجتماعية في اطارات التنمية - اللغة الشائعة الانتشار في ايامنا هذه .

وقد تبقى هذه الاهتمامات اولى بالاسبقية ما دام هنالك اناس يتحركون ويتشاركون في التمتع بخيرات الارض - على ما يشوب هذه المشاركة من صعوبات وشوائب وأخطاء .
فقيمة هذه الحقوق الأوليّة تكمن ، وبقطع النظر عن صيغتها والاسلوب التي عولجت فيه ، بتلازمها وطبيعة الانسان . ومن هنا اسمها . غير أن هذا الاسم وان اضفى شيئاً من الاحترام عليها في عهد معروف من تاريخ الحضارة الانسانية ، فانه أصبح غير ذي

---

(1) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص 107 .

جدوى في الجو الحضاري العام الذي يلف عقولنا بضبابه الكثيف ما لم نتسلح بالمنهجية المؤتمنة لتقينا عثرات الطريق .

ومن حسن حظنا اننا نتحكم لا بمنهجية مدروسة واضحة المفترضات والحدود والاهداف وحسب ، بل وكذلك بدعائم فلسفة اجتماعية تتحسس قضايا العصر وقضايا الانسان الجوهرية في هذا العصر . ولولا هذه الالتزامية لما تبينا ، كما نتبين بالفعل ، الشوائب المتعددة التي تتخبط فيها ، كما يتخبط القنفد في الشرك ، معالجات الحقوق الطبيعية على صعيدي الفكر والفِعْل : أيْ العَقْل والعَمَل معا .

غير أن العلاقة بين الالتزامية والحقوق الطبيعية ، او ما يصح أن يتبقى منها تعبيراً عن مدلولات اصيلة في المدنية الانسانية ، لا تدخل في اطار هذه الدراسات . ومن جهة مغايرة ، لم تكن هذه الدراسات بمحتواها الحالي وبالتوجيهات التي تعطي ـ منهجية كانت ام فكرية ـ ممكنا بمعزل من تلك الالتزامية .

10 ـ الحقوق الطبيعية في ميثاق الامم المتحدة

يشير الميثاق الى حق الدفاع عن النفس ، بصفته حقاً طبيعياً للدول ، بصورة مباشرة :

« ليس في هذا الميثاق ما يضعف او ينتقص من الحق الطبيعي للدول ، فرادى او جماعات ، في الدفاع عن أنفسهم اذا اعتدت قوة مسلحة على احد اعضاء الأمم المتحدة وذلك الى أن يتخذ مجلس الامن التدابير اللازمة لحفظ الامن والسلم الدولي ، والتدابير التي يتخذها الاعضاء استعمالا لحق الدفاع عن النفس تبلغ الى المجلس فوراً ، ولا تؤثر تلك التدابير بأي حال فيما للمجلس بمقتضى سلطاته ومسؤولياته المستمدة من أحكام هذا الميثاق ـ من الحق في ان يتخذ في أي وقت ما يرى ضرورة لاتخاذه من الاعمال لحفظ السلم والامن الدولي او اعادته الى نصابه »(1) .

وحق الدفاع عن النفس هذا يتضمن حق الوجود : حق الحياة . وهذا ايضا يعترف به ، وان ضمنا ميثاق الامم المتحدة . فقد اخذت الدول الاعضاء في هذه الهيئة العالمية على نفسها تعهداً « بالامتناع في علاقاتهم الدولية من التهديد باستعمال القوة او استخدامها ضد سلامة الاراضي او الاستقلال السياسي لأية دولة او على أي وجه آخر لا يتفق ومقاصد الامم المتحدة »(2) .

---

(1) الميثاق ، المادة 51 .

(2) الميثاق : المادة 2 ، فقرة 4 .

ففي معرض تحريمه لاستخدام القوة ، وسيلة يترتب عليها نتائج قانونية مقبولة ، يفرد الميثاق « من بين وجوه استخدام القوة الوجه الذي يقصد للنيل من السلامة الاقليمية والاستقلال السياسي للدول بحكم خاص ، وهو بذلك يرمي من غير شك الى جعل التزام الدول في هذا الخصوص اكثر تحديداً وتأكيداً لما لتغيير الاوضاع الاقليمية ذات الطابع الدولي بالقوة من اهمية وخطورة بالغة تقتضي مثل هذا المنع والتحريم » .

« فتعديل عناصر الدول بالقوة ومن باب اولى فناءها في دولة اخرى على هذا الوجه ، انفرد في ميثاق الامم المتحدة اذن من بين سائر وجوه العدوان الدولي بحكم خاص من التحريم والادانة ، زيادة في التأكيد على التزام الدول بالامتناع عنه . . . »(1) .

ولا يختلف بالنسبة لهذه القضية ميثاق الامم المتحدة عن عهد عصبة الامم على ما بينهما من فوارق»(2) بالنسبة للمسائل والضمانات التي يصح ان تستخدم لحفظ جوهر هذه القضية ـ حق الوجود وحق الدفاع عن النفس .

11 ـ الحقوق الطبيعية في محاكم لبنان

ويستند الدستور اللبناني الى نظرية الحقوق الطبيعية في بعض مواده . الاستقصاء الكافي لهذا الموضوع يخرج عن نطاق هذه الدراسات . يكفينا مثل واحد على ذلك . ونراه في المقطوعة التالية :

« الاب طانيوس منعم خذلنا(3) الا انني شخصياً عدت فالتقيته دون عتاب ولا ملامة . وقد تتبعت اخباره الى أن علق في دعوى جزائية في البترون عندما كان الرئيس الأول لمحكمة التمييز حالياً الاستاذ يوسف جبران حاكماً منفرداً فيها .

الرئيس جبران برأ ساحة الأب الشيوعي ، لأنه تبنى وجهة النظر المستمدة من الدستور ومن شرعة حقوق الانسان . واني وأنا أتذكر لا بد أن اذكر فقرات من هذا الحكم، ليصبح لدى القارىء فكرة عن الاب طانيوس منعم ولماذا عرضنا نفسنا للمخطر في سبيل التقائه ومناظرته وإقناعه بعقيدتنا . . . الحكم الذي اصدره الرئيس الأول يوسف جبران يوم كان قاضياً منفرداً في البترون حكم تاريخي فعلاً . فلأول مرة في تاريخ القضاء يتجرأ قاضي أن يتوسع في فهم النصوص القائمة ، ويخضعها لمفهوم حرية الرأي والمعتقد المصانة في الدستور وفي شرعة حقوق الانسان اذ جاء في الحكم تاريخ29 -9 -1953 .

« وبما أنه لو صح وكان المدعى عليه يدين بعقيدة الماركسية ـ اللينينية ـ الستالينية ، فعقيدته تلك لا توجب ادانته لأن حرية الفكر مصونة بأحكام الدستور وشرعة حقوق الانسان . وفي فقرة اخرى نص الحكم :

---

(1) الدكتور حسن الجلبي ، القرار والتسوية ، 1979 ، ص50-51 .

(2) المرجع ذاته ، ص52-53 .

(3) في لقاء كان قد دبّره وسيط بين الاب وكاتب المقطوعة . وقد تغيب الاب عن اللقاء الموعود .

« وبما ان من حق الكاتب والخطيب لا بل من واجبهما ان ينصرفا الى معالجة القضايا الوطنية والانسانية والكفاح توصلا الى تحسين مستوى العيش ورفعه وتحقيق الانسان الكلي ووعي امال الامة والامها والافصاح عنها ، لا أن ينصرفا الى أدب المناسبات والادب «النخاسي» الذي يحط الهمم ويثبط العزائم ويصرف الانسان الى مكرة خيالية تحول دون معالجته قضاياه الاساسية والحيوية »(1) .

وبهذه المناسبة ينبغي ان نذكر ان الدستور اللبناني لا يكتفي بالاهتمام بحقوق الافراد بل يتعدى ذلك الى الاقرار بحقوق « الجماعات » .

وهذه خطوة ينبغي ان يتنبه لها كل متابع لتطور فكرة الحقوق الطبيعية . فقد رأينا انها صفات تلازم الفرد . كما واننا اشرنا اليها صفات تلازم الامة ـ كما في القومية .

وبين هاتين المرحلتين مرحلة وسط : مرحلة اعتبار الحقوق الطبيعية صفات تلازم جماعات من الناس . وهنا تصبح دراسة الدستور اللبناني ضرورة استقصائية ملّحة .

وقد ذهب احد المفكرين المرموقين(2) في الفكر السياسي الى ان هذه الكثارية ـ الكثارية المشابهة للتي يقرها الدستور اللبناني هي الحل الافضل ـ حتى افضل من فكرة فصل السلطات التي اقترحها مونتسكيو ـ للتنظيم الاجتماعي المعاصر الهادف الى توفير شروط الحرية السياسية .

12 ـ الحقوق الطبيعية والفلسطينيون

أ ـ في الامم المتحدة

جاء في القرار رقم 2535 (ب) الصادر سنة 1969 ان الجمعية العامة للامم المتحدة تعتقد أن « مشكلة اللاجئين العرب قد نشأت عن انكار حقوقهم الثابتة التي لا يمكن التنازل عنها » . وزكّى قرارها رقم 2672 الصادر في 8 كانون الاول سنة 1970 المعنى ذاته . فقد نص هذا القرار في الفقرة ج منه على ما يلي :

« ان الجمعية العامة تعترف لشعب فلسطين بالتساوي في الحقوق ، وبحق تقرير المصير وفقاً لميثاق الامم المتحدة »(3) .

وبهذا القرار تتبدل رؤية المجتمع الدولي الى الفلسطينيين . فمنذ سنة 1948 حتى

---

(1) « بحثاً عن الاب طانيوس منعم » صباح الخير ، العدد 177 ، السنة 6-1-1979 ص 1

راجع كذلك ، يوسف جبران الرئيس الاول لمحكمة الاستئناف ، والوزير السابق للعدل والاعلام ، الانسان والحق والحرية ، منشورات عويدات ، بيروت ، 1972 ، ص 237 وما بعدها .

(2) رأينا انها صفات تلازم الفرد كما في Mc Iver, The Web, of Government .

(3) راجع قرارات الامم المتحدة بشأن فلسطين والصراع العربي الاسرائيلي 1947-1967 ، مؤسسة الدراسات الفلسطينية ، بيروت ، 1975 .

تاريخ هذا القرار عومل الفلسطينيون بصفتهم لاجئين . وهذه هي الرؤية التي يجسدها القرار 242 (1) المعترف به ، على الغالب ، صالحا للتسوية لمشكلة الشرق الاوسط . اما هذا القرار فيضفي على الفلسطينيين صفة الشعب صاحب الحق في اقامة دولة يقرر عبرها مصيره (2) .

وألحقت الجمعية العامة هذا القرار بقرار آخر في دورتها الثلاثين المنعقدة سنة 1975 الغت بمقتضاه لجنة تضم ممثلين من عشرين دولة مهمتها وضع برنامج يمكن الشعب الفلسطيني من ممارسة حقوقه المشروعة .

وجاء تقرير لجنة العشرين مؤكداً حق الفلسطينيين في انشاء دولة لهم في الضفة الغربية وقطاع غزة . وأحيل القرار الى كل من مجلس الأمن والجمعية العامة للأمم المتحدة . فشل هذا التقرير في مجلس الامن بفضل النقض الذي مارسته الولايات المتحدة . أما الجمعية العامة فقد اقرت في 24 تشرين الثاني 1976 دعوتها الى انشاء دولة فلسطينية في الضفة والقطاع . وهذا يعني ، طبعاً ، انسحاب اسرائيل منهما .

وفي 26 حزيران سنة 1977 اعلنت الدول التسع في السوق الاوروبية المشتركة عن قناعتها بأن الاعتراف بالحقوق الفلسطينية المشروعة عنصر مهم في اقامة السلام العادل والدائم في منطقة الشرق الأوسط . ورأت ان تكون اسرائيل مستعدة ، في اطار التسوية الشاملة ، للاعتراف بالحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني ـ ومنها ، طبعاً ، حق تقرير المصير هذا (3) .

وجاء اعتراف الرئيس الاميركي جيمي كارتر بهذا الحق تدليلا على اهميته ومدى

---

(1) فقد نص هذا القرار في جزئه الثاني فقرة ب على « الحاجة الى تحقيق تسوية عادلة لمشكلة اللاجئين » .
ولم ينفرد هذا القرار بهذه العبارة . فقد وردت كذلك في المشاريع التي قدمت لمجلس الامن في حينه كالمشروع السوفياتي ، الفقرة 3 ج ، والمشروع الهندي المالي ، الفقرة 3 والمشروع الاميركي الفقرة 2 ب . (وثائق فلسطين » وزارة الارشاد القومي في مصر ، الهيئة العامة للاستعلامات ، الجزء الثاني » .
وظهرت هذه النظرة الى الفلسطينيين في القرار رقم 194 الذي اتخذته الجمعية العامة للامم المتحدة في 11 كانون الاول سنة 1948 ، والذي نص على حق اللاجئين الفلسطينيين في الاختيار بين العودة الى وطنهم وبين التعويض ، وعلى حق من يعود منهم بطلب التعويض عما يكون قد لحقه من خسائر او اضرار ، وعلى حق من لا يعود بطلب التعويض عن امواله بالاضافة الى ما يكون قد لحقه من خسارة او ضرر .

(2) راجع النهار ، بيروت ، 29-6-1977 لتصريح بهذا المعنى لالفرد اثرتون مساعد وزير الخارجية الاميركي لشؤون الشرق الاوسط : « ان القرار 242 لم يذكر الفلسطينيين الا بصفتهم لاجئين . . . وبين 1967 و 1977 ظهر واقع جديد . . . فقد أصبح الفلسطينيون الى حد ما عنصراً مستقلا لديهم سياستهم الخارجية ونظرتهم الخاصة لذلك . . . بأن الواقع يفرض ان يكون العنصر الفلسطيني احد العناصر الاساسية في الحل . وهذا ما لا تقره القراءة الحرفية للقرار 242 . وما لم نأخذ ذلك في الاعتبار فتعرف باننا يمكن ان لا نصل الى حل حقيقي » .

(3) الانوار ، بيروت ، 30-6-1977 .

سيطرته على روح العصر[1] .

ب ـ الرفض الاسرائيلي للحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني ومغزاه

ويربط القرار رقم2628 ، الصادر عن الجمعية العامة للامم المتحدة سنة1970 بين هذه الحقوق وغاية المنظمة الدولية القصوى من اصدار قراراتها وتأليف اللجان وارسال المبعوثين وما الى ذلك من ترتيبات : نعني احلال السلام الدائم والعادل . « ان احترام هذه الحقوق عنصر لا غنى عنه في اقامة السلام الدائم والعادل في الشرق الأوسط» ـ إلاّ إذا . . . .

وتقف اسرائيل باصرار عنيد حجر عثرة في سبيل تحقيق هذا السلام ، طبعاً بغية تحقيق سلام آخر : « السلام الاسرائيلي » ، وترفض احترام تلك الحقوق .

« وازاء رفض اسرائيل عودة اللاجئين الى ديارهم ، لم تفعل الأمم المتحدة سوى اصدار القرارات المتتابعة في انكار هذا الرفض والتأكيد على شرعية حق العودة ، ولشدة الحرص على ذلك احاطت الجمعية العامة للامم المتحدة قبول اسرائيل في عضويتها بشروط وتحفظات رمت بها الى جعل تنفيذ القرار المتضمن حق عودة اللاجئين الفلسطينيين والتعويض عليهم احد الالتزامات المترتبة على اسرائيل بناء على قبولها في عضوية هذه الهيئة »[2] .

هذا مما يزيد في مسؤولية اسرائيل الادبية من القضية المطروحة . وبالمقابل هو مما يزيد في مسؤوليات من يهمهم تحقيق هذه الحقوق . فاسرائيل على ما يظهر لن تستجيب الى المطالب الأدبية الاخلاقية ما لم تضطرها الى ذلك اضطراراً . انها تدلل على صحة المقولة التي تقدم بها توماس هوبس : « ليست العهود بدون قوة تدعمها وتفرض تطبيقها سوى كلمات فارغة » . فاذا قدرت اسرائيل ان تتملص من تنفيذ تعهداتها للمجتمع الدولي فانها لن تتأخر عن ذلك وهي من جهتها تحاول ترويض الإرادة العربية بالقوّة !

هنا تواجه الفرقاء الآخرين المجابهين لاسرائيل مشكلة اجبارها على التنفيذ . ويدخل ضمن اطار هذا المخطط اصرار الامم المتحدة على التمسك بشرعية حق العودة والتعويض للاجئين الفلسطينيين :

« وان دل هذا الموقف من الامم المتحدة على شيء فانما يدل من غير شك على صحة ما سبق ان قلناه من ان الرفض الاسرائيلي مهما بلغ من الاستمرار والاصرار لم يفلح في المساس بشرعية حق العودة والتعويض اللذين ثبتا للفلسطينيين بمقتضى المبادىء والقرارات الدولية »[3] .

---

(1) النهار ، بيروت ، 19-3-1977 و1977-5-1977 .

(2) الدكتور حسن الجلبي ، القرار والتسوية، 1979 ، ص143 .

(3) المرجع ذاته ، ص146 .

غير أن الشرعية شيء والممارسة شيء آخر. والشرعية وحدها لا تسمن ولا تغني من جوع.

« واذا كان هذا الرفض لم يستطع الانتقاص من شرعية حقوق الفلسطينيين في العودة وفي التعويض(1)، فانه استطاع تعطيل ممارسة هذه الحقوق لحد الآن.

ومن هنا يتبين ان المشكلة الفلسطينية لا يمكن (2) معالجتها عن طريق اعتبارها مشكلة لاجئين وحسب كما أراد قرار242 . لأن اللاجئين مهما بلغ تعدادهم وكانت قوتهم وقوة الحقوق التي يتمتعون بها ، فانهم ليسوا في نظر القانون والمجتمع الدولي على ما قدمنا ، سوى مجموعات من الافراد يملكون حقوقاً ذاتية (3) في مواجهة سلطة سياسية قادرة في أكثر الاحيان - بما لها من وسائل وسطوة - على الحيلولة دون ممارسة هذه الحقوق ، خصوصاً اذا ما كانت مثل هذه السلطة بيد اسرائيل ، في حين ان الاعتراف لهم بصفة الشعب ومعاملتهم على هذا الأساس ، فضلا عما يتضمنه من انصاف ويتيحه من شمول وعمق في معالجة مشكلاتهم ، يجعلهم في مركز المساواة من الناحية القانونية على الأقل في مواجهتها ، الامر الذي يوفر من فاعلية الكفاح ونجاعته في سبيل نيل الحقوق ، وهو امر لا يمكن تحقيقه بحال اذا ما بقي الفلسطينيون في مركز اللاجئين وحسب ، وهو ما تنبهت اليه مؤخراً القرارات الدولية الاخرى » (4) .

غير أن جوهر القضية - والقضية هنا هي اجبار اسرائيل على احترام هذه الحقوق - ليست قضية قرارات. كما وانها ليست قضية «اعتراف لهم بصفة الشعب ومعاملتهم على هذا الاساس » . هذا الاعتراف لا يمكن - طالما هو منحة او هبة - ان يغيّر من الواقع - عناد اسرائيل ورفضها لهذه الحقوق - شيئاً. هذا الاعتراف، بحد ذاته، ينبغي ان ينتزع انتزاعاً بفضل صيرورة هذا الشعب حركة منظمة ذات تأثيرات فعلية على مسرح الحياة السياسية .

انتقلت قوة الحقوق الطبيعية من كونها طبيعية الى كونها تستند الى الواقعية السياسية .

بهذه الطريقة تكتسب « فاعلية الكفاح ونجاعته » البعد الفعلي والعملي الذي يساعدها على مد جذورها في ارض الواقع فتمتص منه غذاء لاوراقها وازهارها - وبينها البعد القانوني - فتزداد خصباً وتؤتي ثمارها المرتجاة .

واذا كانت مقولة « ما اخذ بالقوة لا يسترد الا بالقوة » تُضَيّق افق الرؤيا امام البدائل المتوفرة امام المكافحين من أجل اكتساب حقوقهم ، فانها ، مع ذلك ، تركزّ على

(1) وما يصح في هذا الاطار على هذين الحقين يصحُّ ، من باب اول ، على حق تقرير المصير .

(2) لا بد ان تكون اسرائيل كانت تتمنى ان تبقى القضية على هذا المستوى . ومن وجهة نظرها ، يمكن لها طبعاً عن طريق جعل الفلسطينيين ييأسون بالمطالبة بتلك الحقوق فيتخلون عنها . لذلك يعتبر هذا التمني تعبيراً ايديولوجيا لا علمياً .

(3) هل تتغير هذه الصورة لو قلنا انها « حقوق طبيعية » ؟

(4) الدكتور حسن الجلبي ، المرجع ذاته ، ص146 .

الركيزة الاقوى في بناء صرح المستقبل المملوء بالكرامة : نعني عنصر القوة ، عصب كل كفاح ومحور الواقعية .

واذا كانت اسرائيل تستند الى القوة ، محتالة على جميع الاعراف والقوانين ، لتبسطها شرعية مبرّجة أمام الرأي العام العالمي لتنال قبوله، ان لم نقل اعجابه ، فان العرب ، ومعهم الشرعية ، ليفتقرون الى القوة ليدعموها ، ويمنعوا عدوان مغتصبيها . ومتى توفرت القوة المشرعية بلغت ذروة المجد الحضاري .

ج ـ في الصحافة

« يوم فلسطين

وفيما الجميع في الامم المتحدة منشغلون بايران وبالازمة الدولية ، استمرت الجمعية العمومية امس في الاستماع الى كلمات مندوبي الدول الذين بلغ عددهم 40 مندوباً .

وفي هذه الاجواء تحيي الأمم المتحدة يوم التضامن مع الشعب الفلسطيني في ذكرى التقسيم في 29 تشرين الثاني 1947 .

وهناك 4 مشاريع قرارات معروضة على الجمعية العمومية ينتظر ان توافق عليها صباح اليوم بتوقيت بيروت .

المشروع الاول وهو الاساسي ، يؤكد ان لا مفعول لاتفاقي كمب ديفيد ولكل الاتفاقات الاخرى ما دامت تدعي تقرير مصير الشعب الفلسطيني وتقرير مصير الاراضي التي احتلتها اسرائيل في حرب 1967 ويعرب مشروع القرار عن القلق من كون اتفاقي كمب ديفيد وقعا خارج اطار الامم المتحدة ومن دون مشاركة منظمة التحرير الفلسطينية .

ويرفض المشروع البنود الواردة في اتفاقي كمب ديفيد التي تمنع الشعب الفلسطيني من ممارسة حقوقه بما في ذلك حقه في العودة وتقرير المصير والحق في وطن قومي مستقل ذي سيادة في فلسطين ، ويدين كل الاتفاقات الجزئية والمعاهدات المنفردة التي تشكل خرقا واضحا لحقوق الشعب الفلسطيني .

« أما مشروع القرار الثاني فيعبر عن قلق الجمعية العمومية من انه لم يتم حتى الآن ايجاد حل عادل للقضية الفلسطينية التي هي لب المشكلة ـ الامر الذي يزيد حدة النزاع في الشرق الأوسط ويهدد السلام والأمن العالميين .

ويقول المشروع ان حلا عادلا ودائما في الشرق الاوسط لا يمكن تحقيقه من دون حل عادل للمسألة الفلسطينية على أساس الحقوق الثابتة للشعب الفلسطيني بما في ذلك حق العودة وحق الاستقلال والسيادة الوطنية في فلسطين .

ويدعو مشروع القرار منظمة التحرير الى المشاركة في كل الجهود والمؤتمرات المتعلقة بالشرق الاوسط على قدم المساواة مع كل الاطراف المعنيين .

اما القراران الأخران فيطلبان من الامين العام للامم المتحدة تأمين الاعتمادات الضرورية لتمكين

« لجنة حقوق الشعب الفلسطيني » من القيام بأعمالها ، ومن هذه اللجنة الاستمرار في ممارسة نشاطاتها .

من جهة أخرى بدأت الوفود العربية اجتماعات مع ممثلي دول عدم الانحياز لوضع صيغة مشروع قرار يتعلق بقضية الشرق الأوسط في ضوء مقررات قمة تونس وقمتي مونروفيا وهافانا (1) .

د ـ في معاهدتي كامب ديفيد

• تحذير مصري

في القاهرة حذرت مصر من الممارسات الاسرائيلية في الاراضي العربية المحتلة وقالت انها « تعتبرها ذات تأثير بالغ على مسيرة السلام ومعوقا « رئيسياً لها » . واتهمت اسرائيل بمحاولة التهرب من التزامات كمب ديفيد .

وجاء التحذير المصري في رسالة بعث بها الدكتور بطرس غالي وزير الدولة للشؤون الخارجية الى لجنة حقوق الانسان التابعة للامم المتحدة وابرز ما جاء فيها : « (. . .) أود أن أشير في صفة خاصة الى أن سلطات الاحتلال الاسرائيلية لا تزال تمعن في اقامة المستوطنات وفي ممارسة سياسة الاستيطان في الاراضي العربية المحتلة وفي صفة خاصة في الضفة الغربية بما فيها القدس وفي قطاع غزة وهو ما رفضه المجتمع الدولي ممثلاً بالامم المتحدة وما قاومته لجنة حقوق الانسان بقراراتها المتتالية منذ بدء الاحتلال في العام 1967 باعتباره عملاً خارجاً عن القانون خلوا من أي شرعية وباطلاً بطلاناً مطلقاً .

واذا كان هدف اسرائيل المعروف من هذه الاجراءات هو التوسع الذي دانه العالم كله ، اضافة الى ارهاب الشعب الفلسطيني ، فان هدفاً جديداً قد اضيف الى قائمة الاهداف الاسرائيلية في هذا الصدد وذلك في اطار المحاولات الاسرائيلية المستميتة للتخلص من التزاماتها طبقاً لاطار السلام في الشرق الاوسط الذي تم التوصل اليه في ايلول الماضي .

ان حكومة جمهورية مصر العربية تنظر نظرة خطيرة الى هذه الممارسات والانتهاكات الاسرائيلية والى الاهداف الواضحة من ورائها وتعتبرها ذات تأثير بالغ على مسيرة السلام ومعوقاً رئيسياً لها وخرقاً جسيماً لمبادىء ميثاق الامم المتحدة والاعلان العالمي لحقوق الانسان ولمبادىء الحق والعدالة .

ونظرا الى ما يتسم به الموقف من طابع الخطورة والفورية ، فان الحكومة المصرية لعلى يقين من أن لجنة حقوق الانسان سوف تتحمل مسؤولياتها في هذا الشأن باتخاذ اجراء فوري وفعال باسم الانسانية كلها تطبيقاً لمبادىء حقوق الانسان ودعماً لما تم احرازه من خطوات على طريق السلام الشامل والعادل في الشرق الأوسط .

« وفسر المراقبون في القاهرة الرسالة المصرية التي صيغت بلهجة تحذيرية بأنها محاولة واضحة لاستغلال تقرير صادر عن وارة الخارجية الاميركية يتهم اسرائيل بانتهاك حقوق الانسان في الاراضي العربية المحتلة .وتعتقد القاهرة ان التقرير والحملة التي رافقته في الصحف ووسائل الاعلام الاميركية يمكن أن يشكلا عامل ضغط على اسرائيل(1) .

---

(1) « شبح الازمة الاميركية ـ الايرانية يخيم في الامم المتحدة على مناقشة المسألة الفلسطينية » النهار ، الخميس 29 تشرين الثاني 1979 ، ص 1 ، 8 .

« الامين العام لـ « مؤتمر الشعب العربي » السيد عمر الحامدي الذي اشار الى خطورة التطورات بعد زيارة كارتر التي فرضت عقد الاجتماع والتي « هي من دون شك قرار حرب ضد الثورة الفلسطينية ومنظمة التحرير والشعب العربي الفلسطيني والامة العربية » . وأشاد بـ « النجاح الذي حققته الثورة الشعبية في ايران باقتلاع الوجود الاميركي الصهيوني من جذوره » ، واعتبر أن كارتر « يريد ان يتجسد الاستسلام الساداتي واقعا ملموساً على صعيد محدد هو تصفية الثورة الفلسطينية والقضاء على الحقوق الثابتة للشعب الفلسطيني » . وقال ان الاجتماع يجب أن يتوصل الى اتخاذ « اجراءات حاسمة ردا على الهجمة الامبريالية الصهيونية الرجعية » . ودعا الى موقف واضح في فرز القوى سياسيا واجتماعيا على الصعيد العربي « ليتحمل كل فصيل مسؤولية مواقفه من مع الثورة الفلسطينية ومن ضدها ، ومن مع وحدة لبنان وعروبته ، ومن ضدهما ، ومن مع حركة التحرر القومي العربية ومن ضدها (. . .) » .

واقترح خطة قوامها « العمل على كشف التواطؤ الرجعي العربي مع الامبريالية والصهيونية متمثلا في فلسطين المحتلة ولبنان وعمان واليمن والمغرب العربي » واتخاذ اجراءات محددة ضد « الولايات المتحدة عبر تعبئة شعبية ضدها وعبر مقاطعة اقتصادية فعلية لها » .

« ثم تكلم عرفات فشكر للامانة الدائمة مسارعتها الى تلبية دعوة منظمة التحرير » لعقد هذا الاجتماع في ظل ظروف سياسية خطيرة تمر بها المنطقة بعد زيارة كارتر للمنطقة خصوصاً لارض الكنانة التي كانت وستظل ابدا ارضا للابطال والشهداء لا كما يريدها السادات الذي باع القدس وفلسطين بحفنة من الدولارات وبكمية من الابتسامات على وجه سيده كارتر » وقال : « ظن كارتر انه بارسال حاملة طائرات الى باب المندب وتحرك الاسطول السابع الى بحر العرب لمحاصرة الثورة الايرانية ومن خلال عرض عضلات الاسطول السادس ، انه قادر على السيطرة على المنطقة ، لكن عهد سياسة الكاوبوي والفانغستر انتهى الى الأبد . كما أنه يحاول البحث بهذه الملابس الفضفاضة عن نظام يستأجره لها ووجد ، ويا للأسف ، نظام السادات . لكن شعبنا العربي سيكنس هؤلاء العملاء الذين يحاولون زج شعبنا العربي كذلك زج الجيش المصري في مستنقع الخيانة . ان شعب عبد الناصر وعرابي وكمال احمد الذي تصدى قبل أيام لنهج السادات في مجلس الشعب لا يمكن أن يقبل بالخيانة » .

وزاد : « تصوروا لو ان الثورة الايرانية قامت والموقف العربي متماسك وليس كما هو الآن . هناك ويا للأسف ثغرة في حلقة الصراع هي الجبهة الغربية في مواجهة الجسم الغريب ، لكن هذه الثغرة موقتة والمتغيرات في المنطقة كثيرة (. . .) وليس مصادفة ان يتحمل جيلنا المسؤولية والتضحية والآلام . ولكن طوبى لمن يعيش هذه الحقبة من عمر امتنا لانها حقبة يكتب فيها التاريخ ، وجيل الاحرار والشرفاء من امتنا يجب أن يتصدى للمؤامرة التي يتزعمها كارتر ويحاول عملاء السادات ويخن تنفيذها . نحن نعرف ان الصراع طويل جداً وان « معركتنا ليست نزهة . انها معركة حضارية وليست عسكرية ، وعندما تخلت الامبريالية الاميركية عن تايوان أصبحت قوة تايوان صفراً في البحر الصيني ، والقوة الاسرائيلية لن تكون اكبر من تايوان وسيأتي وقت تضطر فيه الامبريالية الى التخلي عن قاعدتها هنا (. . .) ارادوا سرقة التاريخ واعتبار لبنان حلقة ضعيفة ، لكن المقاتلين الفلسطيني واللبناني جعلا من لبنان نقطة القوة ولن يكون الا نقطة القوة في الصراع العربي الصهيوني الامبريالي .

ان هدف كارتر من زيارته ليس صلحاً مصرياً اسرائيلياً بل اقامة حلف مصري - اسرائيلي - اميركي يلعب دور الشرطي الذي كان يقوم به الشاه . لقد انتهى دور الشاه الذي كان يستعد لارسال قواته الى افريقيا كما كان على علاقة بالانعزاليين في لبنان . جاء كارترليعيد بناء ما فقده في المنطقة ووجد في السادات العميل الذي دفع لكارتر بعض جنود الشرطة والامن في زي مدني ليقول له هذا وجه مصر . ولكن لا ، ان وجه مصر هو طلبة عين شمس الذين تظاهروا قبل ثلاثة ايام إعراباً عن الخط والاستنكار لزيارة كارتر (. . .)

في الوقت الذي يريد السادات التوقيع يجب ان يحظر عنه البترول ، ويجب ان نفهم انه فيا يعطي اسرائيل بترولا يجب حظر البترول عن نظامه ، واي دولة عربية تعطيه البترول يجب ان نتعامل معها كما نتعامل مع نظام السادات . لا يمكن اطلاقاً ان يأخذ البترول باليد اليسرى ليعطي اسرائيل باليد اليمنى . لن نقبل بهذه المعادلة ولن يقبلها احرار امتنا . مطلوب منا عمل كثير يتعدى الكلمات التي تقال هنا . اننا نريد خطوات عملية ملموسة (. . .) .

« هددوني »

بالأمس اعلنت انهم يريدون ان يعملوا مشاكل لنا . لقد شاهدتهم وسمعتهم . الطائرات فوق صبرا وشاتيلا وبكل وقاحة تعلن اسرائيل انها لم ترسل الطائرات كما ان المعارك مستمرة منذ يوم امس الساعة الثالثة الى اليوم الساعة الثانية عشرة ، والقصف مستمر . واليوم طلبوا وقف اطلاق النار . يجب أن يعرف العالم اننا لا نتمثل بالمثل القائل « من ضربك على خدك الايمن قادر له خدك الايسر » . نحن نرد الصاع صاعين وثلاثة . يجب ان يفهم كارتر وبيغن والسادات ان من يضرب الثورة الفلسطينية والحركة الوطنية والجبهة القومية بصاع نرد عليه بصاعين وخمسة وستة (. .) نعرف ان المعركة طويلة واذا كانوا يهددوننا بفتح معركة من قبل الانعزاليين هنا ومع اخواننا في الردع فنحن لا يهمنا . ليفتحوها علينا تحت في الجنوب وفي اي مكان .

ان شلال الدم لم يتوقف منذ 14 عاماً وها نحن دخلنا العام الخامس عشر ولذلك لا يستطيع احد تطويع شعبنا وتقسيمه على الخريطة . ان طعم اللحم الفلسطيني مر لا يؤكل . بيغن يحتل ارضنا منذ ثلاثين سنة . وبعد ما الذي حققه ؟ نحن المشكلة الرئيسية له . لقد شتم بيغن منظمة التحرير امام كارتر وهذا يعني ان قضيتنا هي الاساس والجوهر . لقد فتحت لنا آفاق كثيرة في ثورة ايران . كانوا يعتقدون انهم بمجرد الانتهاء من ترتيب أوضاع الجبهة الغربية سوف يأكلون الجبهة الشمالية : ولكن بعد عامين ها نحن واخوتنا في سوريا والحركة الوطنية والقومية اللبنانية نتمكن من محاصرتهم ويضطر كارتر الى الحضور الى المنطقة من أجل لملمة احواله وانقاذ ما يمكن انقاذه وضبط احواله الانتخابية واجراء تحالفاته الجديدة .

بعد ذلك تكلم السيد عبد الرحمن خيمي ممثلاً مصر فذكر بانتصارات جيش مصر في حرب 1972 قائلا ان هذه الانتصارات ترافقت و « اولى كلمات الخيانة التي تلفظها السادات » . واستعاد ما قاله له اية الله الخميني من أن السادات اصبح خادماً لاسرائيل والصهيونية . » وشدد على وجوب خروج المؤتمر بقرارات واضحة على صعيد مقاطعة مصر والولايات المتحدة .

كذلك تكلم الدكتور عبدالله سعادة ممثلاً « الحركة الوطنية اللبنانية » فاعتبر ان في التطورات التي

تشهدها المنطقة « تفاؤلا يتجسد في الوعي المتصدي بالبندقية » . وقال ان هذه التطورات « تحثنا على المزيد واعدد منها قمة الصمود والتصدي ، مؤتمر الشعب العربي ، ميثاق العمل القومي المشترك ، صمود القوى الوطنية اللبنانية ، وبداية انهيار جدران حلف السنتو (. . .) فضلا عن ان ثورة ايران اكدت اهمية ارادة الشعوب » . وزاد : « أن عملاً متصاعداً في الصمود والتصدي هو ابلغ من البيانات » . (1) .

هـ ـ في الارض المحتلة(2)

طلبت جماعة من اليهود المتدينين في القدس . تطلق على نفسها « حراس المدنية » مساعدة ممثل منظمة التحرير في الامم المتحدة للاحتجاج على أعمال التنكيل التي ترتكبها الشرطة الاسرائيلية ضد اعضاء من الجماعة .

وطالب رئيس جماعة « نيتوري كارتا » التي تعارض انشاء دولة صهيونية في الارض المقدسة السيد زهدي لبيب الطرزي ، بنشر مذكرة كانت بعثت بها الجماعة في 26 شباط الى الأمين العام للامم المتحدة . وقد بادر ممثل الكويت في مجلس الامن الى نشر هذه المذكرة تحت غطاء منظمة التحرير ، ومما جاء فيها : « طوال 7 أيام سبت متوالية تعرض اليهود العزل في القدس رجالاً ونساء واولاداً ، الذين يتبعون تعاليم السبت ، للضرب والتوقيف والملاحقة من رجال شرطة مسلحين يساعدهم جنود الدوريات الحدودية مع كلابهم لأنهم تظاهروا ضد فتح اوتوستراد يربط القدس بملعب رياضي دولي جديد .

ولاحظت المذكرة انه « من الواضح ان النظام الصهيوني ينوي علمنة المدينة المقدسة تماماً وتدنيس طابعها الموحد » (3) .

يتضح من كلام ديان ان حكام اسرائيل ، ما زالوا يسعون الى تحقيق حل على حساب الشعب الفلسطيني والدول العربية المحيطة بفلسطين . وفي طليعتها لبنان الذي يدعي الحكام الاسرائيليون حرصهم عليه وهذا يعني توطين الفلسطينيين حيث يقيمون . وقد تأكد ذلك من خلال اتفاقات كمب ديفيد التي لم تشر لا من قريب ولا من بعيد الى مصير الفلسطينيين الذين يعيشون خارج الوطن المحتل ، مما يعني أن قضية هؤلاء ، ووفقاً لهذه الاتفاقات ، ستحل خارج الوطن الفلسطيني اي توطينهم حيث يقيمون .

مثل هذا الحل ـ بتابع الحوت ـ ليس جديداً على الشعب الفلسطيني . لأنه منذ عام 1949 واسرائيل تحاول مع حليفتها اميركا توطين الفلسطينيين في اماكن تواجدهم الراهنة . وكثيرا ما قدم الاسرائيليون والاميركان مشاريع باسم الامم المتحدة وغيرها لترغيب الفلسطينيين في الاقامة في سيناء مثلا قبل ان تحتلها اسرائيل ، أو في الجزيرة الواقعة في الشمال السوري او في الأغوار شرقي نهر الاردن . الا ان الفلسطينيين كانوا يتصدون لهذه المحاولات التوطينية بشتى الوسائل المتوفرة لديهم مما ادى الى فشل

---

(1) النهار ، الاربعاء ، 14-3-1979 ، ص 10 .

(2) النهار ، الاربعاء ، 14 اذار 1979 ، « جماعة يهودية مناهضة للصهيونية طلبت مساعدة منظمة التحرير .

(3) « جماعة يهودية مناهضة للصهيونية طلبت مساعدة منظمة التحرير » النهار ، الاربعاء 14 ، اذار سنة 1979

هذه المحاولات . وها نحن نعود اليوم وبعد 30 سنة لنرى ان التحالف الصهيوني - الاميركي لم يغير ولم يبدل من خططه الرامية الى توطين الفلسطينيين حيث هم. من هنا فان اي موقف سياسي تتخذه اي جهة عربية ترفض التوطين، ولا تدعم في الوقت ذاته نضال لشعب الفلسطيني لتحرير ارضه او جزء منها على اقل تعديل، ليتمكن من اقامة دولته المستقلة، فوق التراب الفلسطيني، يكون غير صادق بالنسبة لرفض التوطين .

- ما هو المطلوب من العرب ؟

- ليس هناك من حل، سوى دعم منظمة التحرير الفلسطينية من جميع القوى العربية والصديقة، لتحقيق اهدافها باسترداد ما اسمته الامم المتحدة بالحقوق الراسخة للشعب الفلسطيني . وقد حددت الامم المتحدة في القرار رقم 3236 الصادر في تشرين الثاني (نوفمبر) عام 1974، هذه الحقوق بما يأتي :

1 - حق الشعب الفلسطيني بالعودة الى دياره وممتلكاته .

2 - الحق في مصيره .

3 - حقه في اقامة دولته المستقلة، فوق التراب الفلسطيني .

وهناك اجماع دولي على هذا الحل . ولا يقف في طريقه الا اسرائيل واميركا . اكثر من ذلك فان الامم المتحدة اقرت للشعب الفلسطيني حقه باعتماد جميع وسائل النضال لتحقيق اهدافه الوطنية بما في ذلك النضال المسلح . فاذا كان العالم قد اجمع على هذا الحل، فمن باب اولى ان نتوقع من الاشقاء والاخوان، الذين ترتبط مصائرنا بمصائرهم ان يدعموا هذا الحل، بكل ما اوتوا من قوة . لأنه في حال فشل اقرار مثل هذا الحل، تقع كارثة التوطين لا على الفلسطينيين فحسب، بل ستشمل الدول المعنية بهذا الموضوع(1) .

سألناه عندئذ : قال موشي ديان في أواخر شهر كانون الاول (ديسمبر) الماضي ان اسرائيل على استعداد للقبول بقدوم150 الف فلسطيني . فمن اين سيأتي هؤلاء، وكم سيبقى منهم في لبنان مثلا ؟

أجاب شفيق الحوت :

لا يملك موشي ديان ولا غيره، ان يحدد من وكم يريد العودة الى دياره . لا في الضفة الغربية ولا حتى في ما يعرف باسرائيل، لأن القوانين الدولية وقرارات الامم المتحدة، وبالذات القرار رقم 191 الصادر عام1949، يعطي جميع الفلسطينيين حق العودة الى ديارهم وممتلكاتهم دون أي قيد او شرط. وربما كان هذا القرار الوحيد بين قرارات الامم المتحدة الذي ما زالت الولايات المتحدة تصوت الى جانبه . هذا من حيث المبدأ، أما من حيث الواقع السياسي فإن موشي ديان يعلم ان أكثر من نصف مليون فلسطيني من الذين كانوا يقيمون في قطاع غزة والضفة الغربية، هم اليوم مشردون جدد بسبب الاحتلال الصهيوني (2) .

---

(1) الحوادث، العدد1166، الجمعة9 اذار1979، ص55 .

(2) المرجع ذاته .

المعتقلون العرب في اسرائيل يتعرضون لعمليات تعذيب « وحشية وروتينية » ، خصوصاً خلال التحقيق معهم .

هذا ما أكدته أمس صحيفة « الواشنطن بوست » استنادا الى تقرير وزارة الخارجية الاميركية عن حقوق الانسان في 115 دولة بينها اسرائيل ، قدم الى لجنة العلاقات الدولية في مجلس الشيوخ الاميركي الاسبوع الماضي .

واستقت « الواشنطن بوست » معلوماتها من برقيات ارسلتها السفارة الاميركية في اسرائيل وتحدثت عن « اللجوء في استمرار الى العنف خلال التحقيق مع السجناء السياسيين العرب » . وأشارت البرقيات الى وجود « طاقم من المدربين على استخدام الوسائل الوحشية للتعذيب ، ودعم من الحكم العسكري على مستوى رفيع ، وحماية رسمية تتيح للمحققين » الغاء الشكاوى ووقف سير التحقيقات » .

ولاحظت الصحيفة الاميركية ان هذه البرقيات تشكل اول وثيقة ديبلوماسية اميركية عن مثل هذه الممارسات في اسرائيل ، والتي تشمل « التبريد واستخدام الكهرباء والشنق بالايدي والارجل وانواعاً من الممارسات الفسادية ومنع الاكل عن السجناء ومنعهم عن النوم » .

وكشفت أن أول برقية في هذا الشأن وصلت الى وزارة الخارجية الاميركية في 31 ايار الماضي ، وهي تستند الى شهادات 15 عربياً طلبوا تأشيرات دخول الى الولايات المتحدة وحققت السفارة الاميركية معهم في ما يتعلق بماضيهم « كسجناء سياسيين » . وقالت ان هؤلاء أكدوا انهم تعرضوا للضرب ولكل انواع التعذيب في الفترة التي تلت اعتقالهم .

والبرقية الثانية ، المرسلة في تاريخ 30 تشرين الثاني 1978 ، تؤكد ان « ممارسات عنيفة استخدمت على نحو منظم ضد عدد من المعتقلين العرب خلال التحقيق معهم » .

وأشارت « الواشنطن بوست » الى انها اخذت علما بهذه القضية من مراسلي « الصنداي تايمس » اللندنية الذين استخدموا اجهزة الاتصال في السفارة الاميركية في اسرائيل في فترة اضرابهم . وأوضحت ان البرقيات الرسمية أرسلت عبر السيدة الكسندرا جونسون (32 عاماً) التي تركت وزارة الخارجية الاميركية منذ ذلك الوقت .

اسرائيل تنفي

ونفت اسرائيل الاتهامات المتعلقة بانتهاك حقوق الانسان واللجوء الى العنف في التحقيق مع المعتقلين العرب .

وصرح ناطق باسم وزارة الخارجية ان معلومات «الواشنطن بوست» عارية من الصحة ، وهي من صنع موظفة سابقة في السفارة الاميركية طردت بعد كتابتها التقرير » .

وأوضح ان الكسندرا جونسون عقدت خطبتها على شاب عربي من الضفة الغربية ثم انفصلت عنه في ما بعد .

تظاهرات الضفة

على صعيد الوضع في الضفة الغربية المحتلة استمرت التظاهرات امس على رغم اعتقال السلطات

الاسرائيلية عدداً من المتظاهرين قبل يومين بتهمة « اثارة القلاقل والاضطرابات » .

وتحتج الضفة الغربية منذ اسبوع على عمليات نسف منازل يسكنها مواطنون عرب تتهمهم السلطات الاسرائيلية بالقيام بعمليات فدائية .

وهاجم طلاب رام الله ، احدى المدن في الضفة الغربية ، سيارة عسكرية اسرائيلية بالحجارة وحطموا نوافذها ، حين توقفت امام التظاهرة في محاولة لايقافها .

وصرحت مصادر عسكرية ان حظر التجول الذي فرض على مخيم للاجئين الفلسطينيين قرب رام الله ، رفع امس بعد « الانتهاء من تفتيشه تفتيشا دقيقا واعتقال عدد من الشباب يشتبه في انهم اقاموا حواجز في الطرق ورجموا السيارات الاسرائيلية بالحجارة »(1) .

13 ـ عبر

في هذه المقتبسات المستفيضة اكثر من عبرة . انها تبين عملياً هزال الفاعليّة لمفهوم الحق الطبيعي . بالمقابل تبين هذه الظاهرات على معقولية ، وبالتالي صحّة ، الواقعيّة السياسية . ينبغي ان يدعم الحق عضلات قويّة لينتصر . وبمعزل عن هذه القوّة قد يزهق الحق . والتاريخ من هذه الزاوية ، تبين انه مقبرة الحقوق الضعيفة .

ولهذا فان الحقوق الطبيعية ، بالاحرى جوهرها ومهماتها التاريخية ، تستصرخ الضمائر والعبقريات السياسيّة ـ تستصرخها بالتعديلات الملائمة لمتطلبات العصر الحضاريّة !

---

(1) « انتهاك حقوق الانسان في اسرائيل ، تقرير اميركي يتحدث عن وسائل تعذيب العرب » . النهار ، الخميس 8-2-1979 ، ص10 .

الفَصْــل الثَّالِث

مفاعيل الحقوق الطبيعية

وتتمحور هذ المفاعيل حول محورين اثنين ، فتتشابك مجموعتين مختلفتين نوعاً : احداهما نتائج مباشرة تخلّفها ، فكرياً وعملياً نظرية الحقوق الطبيعيّة ، والثانية ، نتائج غير مباشرة تحصل ، كما حصل بعضها بالفعل ، في التاريخ السياسي للإنسانية ، تعبيراً عن اعتقاد أوْ آخر ، بأن الحقوق الطبيعية ، وبصيغتها ومفهومها الكلاسيكيين ، لم تعد تصلح ، لسبب او لأكثر ، لمجابهة تحديات العصر ، وبالتالي ينبغي كتفكير ، كما حصل بالفعل ، ببدائل لها .

I ـ المفاعيل المباشرة

1 ـ مبررات الالزام السياسي

ربما ظهرت ابرز اسهامات الحقوق الطبيعية في معرض البحث في موضوع الالزام السياسي .

لقد سبق وأشرنا(1) الى أن الحضارة الانسانية بجميع متفرعاتها : الاجتماع والسياسة والتربية والدين والاقتصاد والفلسفة والقضاء، لنذكر البعض من هذه المتفرعات وحسب ، امثلة تدلل على صحة الاطروحة المطروحة ، تستند الى الالزام اساساً يدعم بناءاتها المتشامخة .

من هنا يصبح من الطبيعي ان تستند السياسة ـ نظريتها وممارستها معاً ـ الى الالزام . وقد يعزز هذا الاعتقاد الرجوع الى التاريخ ـ الرجوع المدقق في مجراه العام تفتيشاً

---

(1) ا ـ الدكتور ملحم قربان ، **قضايا الفكر السياسي** ، القضيّة الاولى ، **القانون الطبيعي** ، (مجد) بيروت ، 1982 .
ب ـ « وكما ان الناس لتحقيق السلام والحفاظ على حياتهم اصطنعوا شخصاً ندعوه كومونولث كذلك سنّوا قيوداً اصطناعية ـ ندعوها القوانين المدنية . وقد علقوا هذه القيود بتعاقداتهم المتبادلة من جهة ، بآذانهم ، ومن جهة ثانية ، بشفاه صاحب السيادة ـ كان هذا رجلاً واحداً او مجلساً من عدة رجال .
وبالرغم من أن هذه القيود ضعيفة بطبيعتها ، فبالامكان جعلها ذات قوة ماسكة ليس بصعوبة كسرها بل بالخطر الذي ينتج عن هذا الكسر » هوبس ، **اللفاياثان** ، الفصل 21 .

عن مواقف مرموقة لا للالزام بل للالتزام . وربما كان من العبث أن يجد المدقق دلائل واضحة تشير الى صحة هذا الافتراض .

وكثرت بالمقابل دلائل التاريخ ـ وعلى الخصوص التاريخ السياسي ـ على تحكم الالزام ـ مبرراً كان ام غير مبرر ـ بتصرفات الناس .

الالزام غير المبرر قد يلزمنا بالرغم منا ، عند الضرورة وحسب . وهو لذلك ليس من اركان النظرية السياسية . الاشارة اليه مهمة ، من زاوية التنظير السياسي ، كمؤشر يهدينا في طريق الالزام المبرر .

فما هي مبررات الالزام السياسي ؟ وقد ذهب البعض الى أن هذا السؤال ، هو السؤال الاساسي ، في حقل النظرية السياسية ، وحتى وان لم يكن السؤال الأهم في الفكر السياسي، فهو بدون أدنى ريب من الأسئلة الاساسية المهمة .

فكيف يجاب عن هذا السؤال من زاوية الحقوق الطبيعية ؟

نلمس مفتاح الجواب ، في نظام هوبس السياسي ، في قوله :

« ليس هنالك أية واجبات تربط أي انسان لا تنشأ عن فعل من أفعاله »[1] ذلك في المبدأ وفي الأصل .

ويضع هوبس حدوداً لتنفيذ هذا المبدء .

« ولكي نأتي الى تفاصيل الحرية الحقيقية للمواطنين المحكومين (او الرعايا) (The Subejects) نسأل : ما هي الامور التي يمكن لهذا المواطن عن حق ان يرفض القيام بها حتى ولو طلب منه صاحب السيادة ذلك ؟ للاجابة عن هذا السؤال يجب أن نسأل : « ما هي الحقوق التي يتنازل عنها عندما يدخل في الكومونولث » ؟ او بسؤال اخر : « أية حرية ننكر على انفسنا عندما نتحمل مسؤولية جميع الاعمال ، وبدون استثناء ، التي يقوم بها صاحب السيادة ، رجلاً كان ام مجلساً » ؟

ذلك لانه في فعل خضوعنا هذا يكمن الاثنان واجبنا وحريتنا .

« ما هي الحقوق التي يتنازل الانسان المواطن »[2] عنها عندما يدخل « الكومونولث » أي المجتمع المدني » ؟

ونستنتج ، بسهولة كبيرة ، اولى مبررات الالزام السياسي بمقتضى هذا النص[3] :ان الناس ملزمون ، شرعاً ، بما يتراضون عليه حسب التعاقد . ومن هنا يصبح « رضى

---

(1) الليفاياتان ، 1 الفصل 21 .

(2) هوبس ، الليفاياتان ، الفصل الواحد والعشرون ، « في حرية المواطنين » .

(For in the act of our Submission consisted (1) both our Obligation and our Liberty) .

(3) المرجع ذاته .

المحكومين »[1] احد المبررات ، وربما اهمها ، لذلك الالزام .

ويتضمن هذا المبرر ، « رضى المحكومين » ، مبرراً آخر : ضمان الحرية . واذا صح ان اعتنق مبدأ رضى المحكومين ، وعلى علاته ، مبرراً للالزام السياسي فكان من باب اولى ان يؤكد على الحرية مبرراً من مبررات ذلك الالزام .

ومن هذه الزاوية يكتسب البحث في العبودية مغزاه السياسي . فهو من جهة ذو محمل بالنسبة للتعاقد الاجتماعي ، وعلى وجه التخصيص عما اذا كان هذا التعاقد شرعياً ملزماً ام لا ، ومن جهة ثانية ، يحمل علاقة الحقوق الطبيعية بالجذور الدينية التي تمتد في اعماق التاريخ . وكثرت في قراءات الحقوق الطبيعية الاشارات الى الموضوعين معاً . نكتفي الآن بما يلي :

« هذا التحرر من كل سلطة مطلقة[2] مستبدة ضروري لبقاء الانسان ومتصل به كل الاتصال ، بحيث لا يتسنى له ان يتخلى عنه الا بالتخلي عما يضمن بقاءه وحياته معاً . لأن امرءاً لا يملك السلطة على حياته لا يستطيع بالتعاقد او بالاختيار ان يسخّر نفسه لأمرىء آخر او يخوّله السلطة المطلقة للقضاء عليه متى شاء . اذ يستحيل على امرىء ما ان يهب سلطة تربو على السلطة التي يملكها : فاذا لم يكن بوسع الانسان ان يضع حداً لحياته[3] لم يكن بوسعه كذلك ان يخلع على من عداه السلطة عليها ، اما اذا اهدر حياته من جراء جريمة اقترفها تستحق الموت فلصاحب الحق بالفتك به ، بعد أن يتمكن منه ، ان يرجىء ذلك ويستخدمه في احد مآربه ، فلا يكون قد الحق به عندها اي اذى ، لأن بوسعه متى شعر ان ثمن العبودية يربو على ثمن الحياة ، ان يجر على نفسه حتفه عمداً بالتمرد على سلطة سيده[4] .

ويمكننا لهدفنا المزدوج الحالي اختصار هذا المقتبس بالتالي :

« لأن امرءاً لا يملك السلطة على حياته لا يستطيع بالتعاقد او بالاختيار ان يسخّر نفسه لامرىء آخر او يخوله السلطة المطلقة للقضاء عليه متى شاء .

واذا كان الانسان نفسه لا يملك السلطة على حياته فمن يملكها ؟ الجواب لدى هؤلاء ومنهم لوك[5] هو الله .

ولأنه لا يملك هذه السلطة فاذا تعاقد على محوها أو الغائها فان تعاقده هذا غير شرعي[6] ولاغ وغير ملزم .

---

(1) لنقد هذا المفهوم والتعرف الى حدوده ، ميزة جوهرية للحكم الديمقراطي ، راجع الدكتور ملحم قربان ، اشكالات ، دار الريحاني للطباعة والنشر ، بيروت ، 1967 ، بحث : « مشاكل الديمقراطية » أوْ الطبعة الثالثة ، (مجد) بيروت ، 1982 .

(2) لنتذكر هذا في معرض بحثنا في « مهمات الحقوق الطبيعية » : مجابهة المطلق المستبد .

(3) وهذا معتقد عقلاني بحت . وهنا أيضا تضرب التجربة الانسانية عقلانيته المجردة .

(4) جون لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني ، الفصل الرابع ، مقطع 22 .

(5) المرجع ذاته .

(6) راجع كذلك توماس هوبس ، الليفاياثان ، الفصل الواحد والعشرون . وهذه الدراسات .

وفي معرض التعرض للعهود الملزمة ينبغي ان لا تفوتنا الاشارة الى اسهام تبين فيما انه اسهام كبير لا لتطور النظرية السياسية وحسب ، بل وكذلك للتقليل من سيئات[1] ممارساتها. يعزى هذا الاسهام لجان جاك روسو حيث يقول :

« وليست التعهدات التي تربطنا بالهيئة الاجتماعية الزامية الا لأنها متقابلة ، ومن طبيعتها انها اذا ما انجزت لم يكن ان يعمل الانسان في سبيل الآخرين من غير ان يعمل في سبيل نفسه »[2] .

كما تنبغي الاشارة الى المنفعية جزءاً لا يتجزأ من مفهوم الحقوق الطبيعية . واذا كان الاصرار على المنفعية له ما يبرره انسانياً في ظل التنظيم الاجتماعي ،خصوصاً اذا كبحت جماح تلك المنفعية كوابح وضوابط ، فان الاصرار العقلاني ، لدى الفلاسفة التعاقديين بالانسجام الطبيعي او المفتعل بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، لهو امر تبين انه يعالج ، وبشيء وربما الشيء الكثير من السطحية والتبسيط المتمادي ، قضية تتطلب الدراسة المعمقة والمعالجة المتشعبية للفروع. انها بكلمات اعقد مما تصوروا .

ويظهر افتراض عدم التناقض او التناغم الكامل (اما طبيعياً او امكانية خلقه بسهولة) بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة في التالي :

« وكل خدمة يقدمها المواطن الى الدولة يجب أن يقدمها فور مطالبة السيد اياه بها ، غير أن السيد ، من ناحيته ، لا يمكن ان يثقل الرعايا بأي قيد غير نافع للجماعة ، حتى انه لا يستطيع ان يريد ذلك ، وذلك لأن من مقتضيات ناموس العقل ، وناموس الطبيعة ايضا ، الا يحدث شيء بلا سبب »[3] .

ولو ضربنا صفحاً عن العقلانية المسهلة للقضايا المعقّدة في التنظيم الاجتماعي والتي تذرّ قرونها في موضعين اثنين من هذا المقتبس الصغير : الأول : « ان السيد لا يمكن ان يثقل الرعايا بأي قيد غير نافع للجماعة » والثاني ، انه ،حتى لو حاول ،« فلا يستطيع أن يريد ذلك » ، نقول ، لو ضربنا صفحاً عن تلك العقلانية[4] ، للاقينا الافتراض السهل في امكانية تطابق المنفعتين تطابقاً مذهلا : الخاصة والعامة .

وما علاقة هذا بموضوع البحث الرئيسي ؟

تصبح خدمة هاتين المنفعتين معاً (او احداهما احياناً) من مبررات الالزام السياسي .

---

(1) راجع للمؤلف قضايا الفكر السياسي . القضية الأولى ، القانون الطبيعي . (مجد) ، بيروت ، 1982 .

(2) جان جاك روسو ، العقد الاجتماعي . الفصل الرابع ، « حدود السلطة ذات السيادة » .

(3) المرجع ذاته .

(4) ولو دققنا لتبين لنا أنّ السبب في هذه الحجة العقلانية المزدوجة هو ايضا عقلاني : « الا يحدث شيء بلا سبب » . وان صح هذا مبدأ عاما فإنه لا يسمن ولا يغني عن جوع توجيهاً عملياً في التنظيم السياسي . يحتاج ، حتى يصبح ذا فائدة عملية ، الى الكثير من التحديد والتعيين وبالتالي التجربة والاختبار .

ولكن هذا المعتقد المنفعي لم يكن جديداً على تاريخ تطور الفلسفة السياسية .كان معروفاً منذ اقدم عصور هذه الفلسفة . هذا من جهة معينة . ومن جهة أهم وثانية ، سيصبح لهذا المعتقد نتائج تضرب الحقوق الطبيعية في الصميم . سينتج عنه اتهام هذه الحقوق بأنها من الأوهام(1) في معرض التنظيم السياسي . وانه سيقدم ، وهذا ما يقلق هذه الحقوق اكثر وأكثر ، بديلا لها يقوم بجميع مهماتها وربما بأفضل ما تقوم به هذه الحقوق ؟ ! على كل يبقى الحكم المسؤول بهذه القضية الأخيرة بالذات موضوع دراسة واستقصاء ومحاكمة وتحليل يتعدى حدود هذه الدراسات .

ولا تختلف قصة القوة الركن الاولى للواقعية السياسية ، واذا اصريت على انها لا تمشي الا على عكازين اثنين ، وقد أصر على ذلك بعضهم(2) ، لكانت المنفعة او بتعبير مستحدث يتناسب والمقام، « المصلحة القومية » ـ لا تختلف قصة القوة بشيء كبير ومهم عن قصة المنفعة .

فهي من جهة ، كذلك ، من مبررات الالزام السياسي بمعنى أن المواطنين ليسوا بملزمين باطاعة السيد ، وهذا يظهر صريحاً لدى هوبس ، الا ما بقي هذا « قادراً على حمايتهم » . متى عجز ، حق لهم الانكفاء عنه .

ومن جهة ثانية ، عبر التطور التاريخي ،وإذا ابتدأنا في مبدئه ، نرى انها أي القوة كانت وما زالت من الامور التي لا يستغنى عنها في معرض التنظيم الاجتماعي والسياسي . وهذا يدعم قولنا بأن حضارتنا الانسانية حتى هذا التاريخ استندت الى الالزام .

« لمْ ينشأ مطلقاً السؤال ما اذا كانت القوة او بعض أنواعها تستخدم. ولكن السؤال هل استخدمت استخداما مسؤولا هو السؤال »(3) .

السؤال الأول لا يثار لأنه تحصيل حاصل. في اطار حضارتنا ومعلوماتنا عن الانسان وطبيعته وطبائعه .ويأتي الالتزام ،من قبلنا ليتحدى هذا الأساس بالذات من حضارتنا الانسانية (4) » .

---

(1) رب اطلاع على مهمة الاوهام في الاجتماعيات عامة وفي السياسة بوجه خاص قلل من القوة التهديمية لهذه التهمة . راجع : الدكتور ملحم قربان ، اشكالات ، دار الريحاني ، بيروت ، 1967 ، بحث : « الرأي العام : اواقع هو ام وهم ؟ »

(2) هانس مورغنتو ، السياسة بين الأمم ، راجع كذلك لذلك ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، دار النهار للنشر ، 1970 . او الطبعة الثانية المنقحة (مجد) ، بيروت ، 1981 .

(3) T. D. Weldon, **States and Morals**, London, 1962, P. 252.

(4) الدكتور ملحم قربان :

أ ـ « الاخلاق والمجتمع » .

ب ـ قضايا الفكر السياسي ، القضية الاولى ، **القانون الطبيعي** .

ج ـ الحقوق الانسانية .

د ـ والمنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 .

وكما في المنفعة كذلك في القوة . تتطور لتصبح بديلاً ، اما في العقلانيات الثوروية [1] وأما في المدارس السياسية [2] ، يحل محل الحقوق الطبيعية او على افضل الاحتمالات من زاوية هذه الحقوق ، تدفعها دفعاً غير رفيق الى مجلس الاعتبار المؤثرة تأثيراً فعالاً في مجرى التاريخ .

2 ـ التقليد الالزامي للحضارة

ان التفتيش عن مبررات الالزام السياسي يتضمن جواباً ايجابياً عن السؤال : هل الالزام ضروري ؟ ـ على الأقل على المستوى التاريخي . وهذا ما بيناه في مناسبته . هنا نقع على مثل آخر عليه :

« ومن الواجب ان لا يُساء فهم المصطلح ، اعني مصطلح «المجتمع الاخلاقي» فالاخلاق فيه ما تزال اخلاقاً آتية عن طريق الوحي ، وليست نتاج تأملات عقلية او تجربة اجتماعية . وهي تستمد قوتها على التوجيه وسمات صحتها من الايمان بانها تطابق ارادة الله القادر المهيمن . والدافع الكامن وراءها من الوجهة المثاليّة هو دافع من الورع الديني ، وعقوبة من يخل بها اخروية . ولم يتدخل اثر الضغط الاجتماعي الا تدريجاً وعلى نحو متقطع ، وعندما حان تدخله قوىً تلك الاخلاق ضد من يتراخى في الاخذ بها او ضد من يشذ عنها » [3]

المقياس : ارادة الله

العقوبة : الزاميّة ـ أ : أخروية ؛ ـ وهذا من ميزات التفكير الديني .

ب : الضغط الاجتماعي ؛ وكثرت الآراء الداعمة لهذا المنحى من قبل علماء الاجتماع [4] .

وانه لضروري ان يعي القارىء المدقق مدى الإتكال الحضاري لحضارتنا القائمة على الإلزام . اذ بدون هذا الوعي لن يكون ، وحتى معه ربما لن يكون ، في وضع يمكنه معه أن يقدر مدى التغيير ـ بل الثورة ـ الذي يحدثه قولنا بنقل محور (Fulcrum) تفكيرنا من الالزام هذا الى الالتزام .

3 ـ القانون الطبيعي « السنة الطبيعية » والحقوق الطبيعية

السنة الطبيعية شيء والحقوق الطبيعية شيء آخر . هذا أمر بديهي . ومسلّم من

---

(1) راجع من هذه الدراسات الفصل الثالث وكذلك ، ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) بيروت ، 1981 .

(2) الواقعية السياسية ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) بيروت ، 1981 .

(3) هاملتون جب ، المرجع المذكور سابقاً ، ص 261 .

(4) راجع للمؤلف ، علمانية مركهايم الاخلاقية ومشعباتها الاجتماعية . قيد النشر .

مسلمات النظرية السياسية . وقد تبينّ معنا انهما يلتقيان. ومن نتائج هذا الالتقاء انهما مجتمعين او منفصلين يعتبران ، بل اعتبرا تاريخياً ، من مبررات الالزام السياسي .

وقد أتى البرهان على هذا الامر ـ امر اختلافهما ـ عن طريق تطور الفكر السياسي ـ هذا اذا كان البرهان على أمر بديهي هو من الامور المقبولة منهجياً . ونذهب الى أنه منهجياً ، غير مستحسن . ولكنه ، تاريخياً ، وخصوصاً اذا ما اسيء فهم الامر البديهي فاختلط على البعض ، اصبح البرهان من الامور الواردة ـ عله يبدد التخبط ويوضح الامور على حقيقتها . ذلك أن احداهما خبا نورها حيث ازدهرت الاخرى وزادت نمواً وبريقاً .

ويبقى السؤال الأهم فكرياً وسياسياً هو الذي يطال العلاقة بين الفكرتين : السنة الطبيعية والحقوق الطبيعية . وربما كان اقرب مقتبس ، في التاريخ الكلاسيكي لهاتين الفكرتين ، ولعلاقتهما هو التالي :

« وهكذا قد يتفق في « الطور الطبيعي » لرجل ما ان يتمتع بالسلطة على رجل آخر، الا ان تلك السلطة ليست بالسلطة الكيفية التي تخول صاحبها ان يصنع بمجرم ما متى قبض عليه ما شاء منقاداً لعاطفته الجامحة ولغلوائه المفرط ، بل أن يجازيه جزاء يتفق مع طبيعة جرمه كما تملي عليه رويّته وضميره : أي جزاء يكون بمثابة العوض او الرادع . . »(1) .

هذا اعتراف واضح من احد التعاقديين البارزين بأن الحق الطبيعي ليس بالحق المطلق . وهذا بدوره يثبت استنتاجاً كنا قد توصلنااليه سابقاً(2)، وربما كان لدى التعاقديين مخرجاً آخر : ان هكذا تصرف لا ينطبق عليه تعبير « حق طبيعي » كما يفهمونه .

المهم الآن ان السلطة ، لديهم ، نوعان مبررة وغير مبررة . والمبررة هي التي « تقضي » بأن يجازي الانسان المجرم جزاء يتفق مع طبيعة جرمه كما تملي عليه رؤيته وضميره : أي جزاء يكون بمثابة للعوض او الرادع . . . »

ويبقى حتى بعد هذا التحديد هامش واسع للفردية والاستنساب والتقرير « الكيفي » ـ اذ ما يراه احدنا مناسباً في هذه الظروف وضمن تلك الحدود قد يختلف ، ومن الطبيعي ان يختلف، عما يراه الآخرون .

ولكن المهم ههنا ، ولموضوع بحثنا بالذات ، هو الجواب عن السؤال : بالنسبة لأية سنّة يتقرر ما يتقرر ؟ ما هو المقياس الذي يستند اليه هذا التقرير ؟ ويأتي الجواب في التالي :

---

(1) جون لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني ، المقطوعة8 ، ترجمة ماجد فخري .

(2) الدكتور ملحم قربان ، اشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) بيروت1980 بحث : « سيادة الدستور وشرعية قانون الأصلاح » والطبعة الثالثة ،(مجد) ، بيروت ، 1982.

« في تلك الحال من المساواة المطلقة ـ حيث لا سلطة ولا سيادة طبعاً للواحد على الآخر ـ الحق بأن يفعل كل ما يحق لأي امرء سواه ان يفعله ، من اجل توطيد تلك السنة »(1) .

بالاختصار ، انه القانون الطبيعي ـ انها السنة الطبيعية ـ فالسنة الطبيعية ، اذن ، تبد يحد من حرية الحق الطبيعي في التصرف بحيث يصبح بالامكان التمييز بين التصرف الكيفي غير المقبول وبين التصرف المشروع .

وتنفتح كوى المقابلة واسعة على مشاهد مختلفة بالشأن ذاته فتبعث على التأمل وعلى اكتشاف العبر الجديدة .

« ولكن من أجل ان لا يضعف « زخم » هذا الايمان (الايمان بقوّة عليا مسيطرة) كان من الهام ايضا الأ يترك اي منفذ يتسرّب منه الاضطراب أو الجدل حول طبيعة القوّة العليا . فالعقل العلمي الذي وجّهت نزعاته موروثات الفكر اليوناني يرى هذه القوّة المسيطرة في ما يسميّه « القانون الطبيعي » ، وهو قانون يسويه الحدس الديني بشرع الله . غير أن محمداً الذي لم تكن رؤاه الحدسيّة محوطة بالفكر اليوناني رفض اي فكرة عن القانون الطبيعي ، واستشفّ القوّة المسيطرة في ذات اله قادر لا شريك له ، واحد ليس كمثله شيء . تلك كانت نقطة حاسمة لدى محمّد نفسه ، وهذا واضح من كثرة ترديد القرآن لذم « الشرك » ، لا فحسب عقيدة « الثالوث » لدى المسيحيين . وهو على حق في ذلك اذ حللا يتقبل المؤمن عقيدة ما تتلاشى سائر صور العبادة التي قد يتصورها الخاطر ، الكواكب ـ مثلا »(2) .

تترتب على هذه المقطوعة ملاحظات ذات شأن .

أولى هذه الملاحظات تتعلق بغموض مفهوم « القانون الطبيعي » ـ اهو القانون الذي عرفته العلوم الطبيعيّة ، كقانون الجاذبية مثلاً ، ام هو القانون الطبيعي الذي عرفه تاريخ الفكر السياسي ؟ غير أن هذا الغموض لا يحسم القضيّة بنفي الميل عن المفهوم الثاني . اذ هذا هو على الارجح المعنى المقصود .

والملاحظة الثانية ، وهذه مهمّة لايجابيتها ، هي تسوية هذا القانون ، وان عن طريق الحدس ـ الحدس الديني ـ بشرع الله .

والثالثة ؟ هي التمييز بين الحضارتين اليونانية والعربية الاسلامية ـ وان على صعيد الحدس .

والرابعة ؟ هاجس الشرك الذي يتردد ذمه في القرآن ؛ وربط هذا الهاجس برفض القانون الطبيعي .

---

(1) جون لوك ، المرجع ذاته ، المذكور سابقاً .

(2) هاملتون جب ، دراسات في الحضارة الاسلامية ، ترجمة عباس ونجم وزايد ، دار العلم للملايين ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1974 ، ص 251-252) .

فهل يكون لهذا الحاجس ذاته يد في السكوت عن فكرة الحقوق الطبيعيّة ؟ وهي التي تنصّب الانسان الفرد المواطن ، مسؤولاً يحاسب ويحاكم وبالتالي يثور ؟

هذا في إطار الفكر الاسلامي .

وعندما نعود ـ بعد هذه الملاحظات والمشاهدات ـ الى التفكير الغربي بهذا الشأن نرى أن لهذا مفاعيل سياسية اجتماعية :

« لذلك نجد في المجالس التي حولتها القوانين الوضعية اصدار الاحكام ، دون أن تحدد عدد اعضائها ، ان قرار الاكثرية يعتبر بمثابة قرار المجموع ، فكان يلزم ولا شك ، ما دام عبارة عن سلطة المجموع ، وفقا لكلا العقل والسنة الطبيعية»(1) .

يلزم قرار الأكثرية المجموع اذا كان وفقاً لكلا العقل والسنة الطبيعية »(2) .

ونستنتج ، ضمناً ، احدى الدلالات على القول بالاختلاف بالطبيعة بين الحقوق الطبيعية والسنة الطبيعية ـ فبينما الاولى تطورت مع دخول الانسان المجتمع وبالتالي ، تلبّست صيغاً جديدة ، تبقى الثانية ثابتة هي هي .

ولا تقتصر الدلالات على تلك التي يقدمها تاريخ الفكر السياسي على لائحة قصيرة . اذ قد كثرت وتعددت مصادر تلك الدلالات وظروفها . ولكننا لا نبتغي هنا استنفاد هذا الموضوع . يكفينا التنبيه اليه والى اهميته في تطور الفكر السياسي .

وهذا مبدأ عام نتبنى تطبيقه في جميع محاولاتنا الواعية ـ يبرر هذا الميل كما الممارسة التي تنتج عنه ، أكثر من مبرر(3) .

4 ـ اصطناعية المجتمع

وينتج مباشرة عن الاعتقاد بالحقوق الطبيعية الاعتقاد باصطناعية المجتمع .

صحيح ان هذا الاعتقاد لم يكن جديداً كُلّ الجدة يوم استحسنه القائلون بالحقوق الطبيعية . فقد عرفت القرون الوسطى ، وبفضل الاسهامات الدينية ـ مسيحية واسلامية ـ اعتقاداً مماثلاً ـ وساعدت هذه الاسهامات ، الاسهامات من لدن المراجع ذاتها بالنسبة لتطور الفردية . غير أن شيوع هذا الاعتقاد في اطار الحقوق الطبيعية كان له بريق

---

(1) جون لوك ، المرجع ذاته ، المقطوعة رقم96 .

(2) يثير هذا المقتبس تساؤلا مريبا حول مفهومين « العقل » و« السنة الطبيعية » هل هما اثنان ام واحد ؟ .

(3) اهمها في اطار التدريس التشجيع على الاستقصاء والتفتيش عن الامثلة ، معا المغايرة وبالتالي المعاندة للنظرية كما تلك التي تنسجم معها ، وبالتالي وهذا الاهم ترويض الاستقلال في التفكير واتخاذ المواقف ـ او على الأقل تقديم الفرص المؤاتية لمثل ذلك . وليس ما يمنع نقل هذه السياسة من الجامعة الى الحياة خارجها .

خاص ـ خصوصاً وانه ينسجم الى درجة ما مع تعاليم الدين ـ هذا على الرغم من انتشار الفكر العلماني ـ وعن طريقه يرتبط بالجذور الحضارية القديمة للتطورات الانسانية .

ولم يفقد هذا الاعتقاد بريقه كونه معرضاً لانتقادات . وقد بادر احد التعاقديين الى اثارة بعضها والتصدي له . غير أن القضية لم تحسم عند هذا الحد . وتبقى قضية تقبل الأخذ والرد في معالم الفكر السياسي الحديث .

ثم أن ما يفقد هذا الحوار الكثير من حدته وبالتالي يقلل من ضرورة حسمه هو كون الحقوق الطبيعية تقبل ، وقد قبلت فعلاً على يدي روسو ومسؤوليته ، بالتعايش الموفور الكرامة مع نص في عضوية التركيب الاجتماعي . ومن هنا يغيّب التناقض بين « اصطناعية النشوء الاجتماعي » و « عضوية تركيبه القائم » .

وان ننسى فلن ننسى ان « الحقوق الطبيعية » ذاتها لاقت تطوراً كبيراً لدى روسو(1) .

وهكذا تتعقد القضية ، وبالتالي يصعب الاستنتاج المباشر والسهل للعبر منها . ولكن هذا يبقى المبرر الأهم لمطلق دراسة متعمقة في مثل هذه القضايا ، وقد كثرت ، كما نعرف ، هذه العبر . وتبقى صعوبة استخلاصها والطريقة المؤتمنة في التوصل اليها من التحديات التي تواجه عباقرة الفكر السياسي المعاصر .

نبدأ بالتذكير ، ولو بمثل واحد ، على الربط « بين الحقوق الطبيعية » بمفهومها الكلاسيكي ، وقبل ان تسلط عليها « عبقرية » روسو ، وبين النشوء « الاصطناعي » للمجتمع الانساني ـ مع الاشارة الى هاجس خطأ هذا الربط :

« . . . لما كان البشر ـ كما تقدم ـ احرارا ومتساوين ومستقلين بالطبع ، استحال تحويل اي انسان عن هذا الوضع واكراهه على الخضوع لسلطة انسان آخر دون موافقته ، التي يعرب عنها بالاتفاق مع اخوانه على تأليف جماعة واحدة والانضمام اليها ، كي يتسنى لهم ان يعيشوا معا عيشة رخيّة آمنة مسالمة ، او يستمتعوا بأموالهم ويأمنوا شرّ من ليس من ابنائها . ولأي عدد اتفق من الناس ان يفعلوا ذلك ما داموا لا يسيئون الى حرية الآخرين قط ، بل يدعونهم وشأنهم احراراً ، كما كانوا(2) في « الطور الطبيعي » . وعندما تجتمع كلمة عدد من الناس على تأليف مثل هذه الجماعة او الحكومة ، يصبحون من حينهم هيئة سياسية واحدة ، تكتسب الأكثرية فيها الحق بالتصرف وبالزام الآخرين » .

« . . . فعندما يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة ، بموافقة كل منهم ، فتلك الجماعة تصبح هيئة

(1) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 .

(2) هذه زلّة قلم . يبقى أن نعرف لماذا ؟ (راجع « العقد الاجتماعي » في هذه الدراسات) .

واحدة ، لها صلاحية التصرف كهيئة واحدة ، أي كما تختار الأكثرية وتقرر . لأن ما يحرّك جماعة ما ان هو الا موافقة افرادها ، ولما كانت الجماعة تؤلف هيئة واحدة اقتضي ان تتحرك في اتجاه واحد ، فلزم ان تتحرك تلك الهيئة في الاتجاه الذي تدفعها فيه القوة الغالبة - وهي موافقة الاكثرية . والا استحال أن تفعل او تستمر كهيئة واحدة ، او جماعة واحدة ، كما اراد كل فرد التحق بها ان تكون . فيتوجب على كل امرىء ، اذن ، ان يتقيد بقرار الاكثرية . لذلك نجد في المجالس التي خولتها القوانين الوضعية اصدار الاحكام ، دون ان تحدد عدد اعضائها ، ان قرار الاكثرية يعتبر بمثابة قرار المجموع ، فكان يلزم ولا شك ، ما داه عبارة عن سلطة المجموع ، وفقا لكلا العقل والسنة الطبيعية » .

« وهكذا فكل امرىء انما يلتزم بتعاقده مع الأخرين على تأليف هيئة سياسية واحدة في ظل حكومة واحدة ، الخضوع لقرارات الاكثرية والتقيّد بها أمام كل فرد من افراد تلك الهيئة . والا لم يكن لهذا العقد الاصلي الذي جعل منه ومنهم جماعة واحدة معنى قط ، فلا عقد حيث يكون المرء حراً لا تقيّده الا القيود التي كانت تربطه في « الطور الطبيعي » . اذ أي مظهر من مظاهر التعاقد نجد حينذاك ، وأي التزام جديد ، اذا لم يرتبط من قرارات المجتمع الا بما حسن عنده الارتباط به ورضي به فعلاً؟ فمن لم يتقيد من سنن المجتمع الا بما حسن عنده كان يتمتع بمثل تلك الحرية التي كان يتمتع بها هو او من عداه ، قبل « العقد الاجتماعي » في « الطور الطبيعي » .

« فيما لم نسلّم ان المنطق يقتضي اعتبار اتفاق كلمة الاكثرية بمثابة تشريع منبثق من ارادة المجموع ، يلزم كل فرد من افراد المجتمع ، لم يكن لدينا تشريع يعبّر عن ارادة المجموع ما لم يوافق عليه كل فرد من افراد المجتمع ، بالفعل وهو امر يكاد يكون مستحيلاً ، نظراً للآفات الصحية وللمشاغل المختلفة ولتضارب الآراء وللمصالح التي تنشأ في جميع المجتمعات البشرية لا محالة ، والتي تحول ضرورة دون حضور الكثيرين الاجتماعات العامة حتى في مجتمع لا يضاهي الدولة عدداً . وهكذا فلو كان دخول المرء للمجتمع على هذا الوجه لكان على غرار دخول « كاتو » المسرح - « أي كي يخرج توا (Tontum ut escircet) . وهذا الطراز من الحكم انما يجعل « التنين الهائل »(1) اقصر عمراً من اضعف المخلوقات ، حتى ليمتنع ان يعيش حتى غداة مولده . وهو أمر يصعب تصوّره ، ما لم يزعم زاعم ان المخلوقات العاقلة ترغب في اقامة المجتمعات من أجل تقويضها وحسب . فحيث لا تلزم قرارات الاكثرية سائر ابناء المجتمع ، يتعذر عليه أن يعمل كهيئة واحدة وبالتالي ينحل من حينه »

« . . . لذلك فكل من يطلق « الطور الطبيعي » ليندمج في جماعة ما يتوجب عليه أن يتنازل عن السلطة اللازمة لتحقيق الاغراض ، التي تألف المجتمع من اجلها ، لاكثرية تلك الجماعة ، ما لم يتفق صراحة على تقليدها لعدد يربو على الاكثرية . والسبيل الى ذلك هي الموافقة على تأليف مجتمع سياسي واحد . وذلك هو العقد الوحيد المترتب على الافراد الذين يلتحقون بدولة ما او يؤلفونها . وهكذا فيما ينشىء المجتمع السياسي ويكونه ، ان هو الا اتفاق فئة من الناس الاحرار ، الذين يؤلفون اكثرية ، على الاتحاد وتأليف مثل هذا المجتمع . وعلى هذا الوجه فقط نشأت وتنشأ كل حكومة شرعية في العالم . »

« . . . قد يقوم على ذلك اعتراضان :

أولا ـ لسنا نجد في التاريخ شواهد على التئام فئة من الناس الاحرار المتساوين وانشاء حكومة لهم على هذا الوجه .

ثانياً ـ يستحيل شرعاً أن يفعل الناس ذلك ، لان البشر انما يولودن في ظل حكومة ما ، فوجب عليهم الخضوع لها ، ولم يكن لهم الحرية في انشاء حكومة جديدة . »

« . . . اما الاعتراض الاول فالجواب عليه : انه ليس من العجيب قط ان لا يسهب التاريخ في سرد احوال البشر الذين عاشوا معاً في « الطور الطبيعي » . لان مساوىء ذلك الوضع والحرص على تأليف المجتمع والشغف به ، ما ان جمعت بين عدد منهم حتى اتحدوا واتفقوا ، اذا كان بودهم البقاء معاً . . . »

« لما كان كل امرىء ، كما اثبتنا ، حراً بالطبع ، ولم يكن بوسع اية قوة ارضية أن تسخره(1) لما دون موافقته ، فلنا أن نسأل : أي ضرب من التصريح عن الموافقة تلك يصح ان يعتبر كافيا لحمله على الخضوع لقوانين حكومة من الحكومات ؟ ثمة تميز معروف بين الموافقة الصريحة والضمنية ، يمت الى غرضنا الحاضر . لا يشك احد ان موافقة اي امرىء الصريحة لدى التحاقه بأي مجتمع ما تجعله عضواً تاما في ذلك المجتمع خاضعاً لحكومة ذلك المجتمع . الا ان المشكلة هي : أي ضرب من الموافقة يعتبر ضمنيا والى أي حد تلزم صاحبها ؟ أي : الى أي حد يصح اعتبار امرىء ما موافقا ، وراضخا لسلطة حكومة ما ، حيث لم يعرب عن موافقته صراحة قط ؟ ـ اجيب على ذلك : ان كل رجل يملك جزءاً من الاراضي الخاضعة لسلطة حكومة ما او يتمتع به ، انما يعرب بذلك عن موافقته الضمنية ويكون مرغما على التقيد بقوانين تلك الحكومة ، طول امد ذلك التمتع ، كأي شخص أخر يعيش في ظلها ، سواء أكان ذلك الملك ارضاً تخصه وتخص جميع ورثاته الى الأبد ، ام مسكنا يقطنه اسبوعا واحداً ، ام كان ذلك مجرد المسير على قارعة الطريق . اذ ان هذه الموافقة تمتد حتى الى وجود المرء داخل اراضي تلك الحكومة » .

«ولكي ندرك ذلك ادراكاً وافياً ، يجدر بنا أن نلاحظ ان كل امرىء لدى انتمائه الى دولة ما بالانضواء اليها ، انما يلحق كل الاملاك التي تخصه أو التي قد يكتسبها فيما بعد بممتلكات الجماعة التي انضم اليها ـ ما لم تكن ملكاً لحكومة اخرى . لأنه تناقض صريح ان يفترض ان المرء ينضم الى اقرانه في مجتمع ما من أجل ضمان الملكية وضبطها ثم يفترض ان الاراضي التي تخصه ينبغي ان تكون مستقلة عن سلطة الحكومة التي يرضخ لها هو وتخضع ملكية الأرض لها ، بينما هذه الملكية مما يتوقف ضبطه على قوانين المجتمع . فان

(1) وهذا ايضا افتراض عقلاني (ويتردد كذلك في مطلع المقطوعة 95) يتجاهل مع الواقع التاريخي والملموس حالياً في اطار المجتمعات الانسانية .

وهذا من جملة المآخذ التي نستند اليها في رفضنا « للعقلانية » المتمثلة في هذه المعالجات .

التحاق المرء الشخصي اذن ، بعد أن كان حرا ، بدولة ما يلحق بها أيضا املاكه التي كانت حرة من قبل ، فيصبحان كلاهما ـ اي الشخص وممتلكاته ـ خاضعين لحكومة تلك الدولة وسلطانها ما دامت في حيز الوجود . فكل من اجزاء الارض التي الحقت بتلك الدولة على هذا الوجه والخاضعة لحكومتها ، مجبر على تقبلها منذ ذلك الحين على الشرط الذي انيط به امتلاكها ، اي الرضوخ لحكومة الدولة التي تقع تلك الارض في نطاقها ، شيمة اي فرد من افراد تلك الدولة » .

« ولكن لما كان للحكومة تلك السلطة على الاراضي فقط ، بحيث لا تطال مالكها ، قبل التحاقه الفعلي بالمجتمع ، الا بمقدار ما يقيم عليها ويتمتع بها ، فواجب الخضوع للحكومة المترتب على كل امرىء بحكم هذا التمتع يبتدىء وينتهي بابتداء هذا التمتع وانتهائه . فاذا اعتزم المالك الذي لم يقدم للحكومة الا بهذه الموافقة الضمنية التخلي عن ملكيته ، عطاء او بيعا او ما شابه فله ملء الحرية بالالتحاق بأي دولة اراد او بتأليف دولة جديدة في احد الاماكن الخالية ، بالاتفاق مع سواه ، في اي بقعة من بقاع الارض الحرة المشاع التي قد يقع هو وأقرانه عليها . اما من يعلن عن موافقته على الانتماء لدولة ما بناء على اتفاق فعلي وتصريح علني ، فهو ملزم ابدا ان يبقى في عداد رعاياها ، فلا يستطيع مطلقا ان ينعم بحرية « الطور الطبيعي » ، ما لم يتفق للحكومة التي كان يعيش في ظلها ان تنحل من جراء كارثة من الكوارث » .

« الا ان التقيد بقوانين بلد من البلدان والحياة في ظلها بهدوء والتمتع بالحماية وبالامتيازات التي توفرها ـ كل ذلك لا يجعل المرء عضوا من اعضاء تلك البلاد . فما ذلك الا بمثابة حماية كل الذين يعيشون في نطاق الاراضي التي تخص حكومة ما ، ما داموا في حالة وئام وسلام ، حماية اقليمية واجبة على تلك الحكومة التي تمتد سلطة القانون فيها الى كل اطرافها ، والولاء المترتب عليهم لقاء ذلك . وكل هذا لا يجعل المرء عضواً من اعضاء ذلك المجتمع او مواطناً دائماً في تلك الدولة ، كما لا تجعل اقامة امرىء محكوم عليه بين ظهراني اسرة امرىء آخر طاب له التخفي عنده ردحا من الزمن ، رغم كونه مكرهاً على الرضوخ للحكومة التي يعيش في ظلها والتقيّد بقوانينها مدى اقامته تلك . لذلك نرى ان الاجانب الذين يعيشون طول حياتهم في ظل حكومة غريبة ويتمتعون بالامتيازات والحماية التي توفرها ، لا يصبحون اعضاء او مواطنين لتلك الدولة ـ رغم انهم ملزمون ، حتى بالخضوع خلقيا للادارة فيها ، شأن أي كان من سكانها . فلا يجعل المرء مواطنا لدولة ما اذن الا انضواؤه الفعلي اليها ، بحكم ارتباط واضح او عهد او عقد صريحين . وهذا عندي ، شأن نشأة المجتمعات السياسية وشأن تلك الموافقة التي تجعل المرء مواطناً من مواطني دولة من الدول »[1] .

وتجدر الاشارة هنا الى احد المبررات لحكم الاكثرية[2] ـ وهو على فكره ـ مبرر

(1) جون لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني ، ترجمة ماجد فخري ، الفصل الثامن ، « في نشوء المجتمعات السياسية » المقطوعات 95-101 و 188-122.

(2) راجع كذلك :

واقعي وموضوعي نعني وحدة الدولة . وربما كان لمثل هذه المسلمات حيث يلتقي التفكير العقلاني بالواقعية الحياتية ـ ربما كان لهذه الالتقاءات اليد الطولى في جعل المعالجات التي نحن بصددها ـ على كثرة شوائبها والفخوخ المنهجية التي تقع فيها وتتخبط ـ مقبولة ومستحسنة لمدى لا بأس به في تاريخ الفكر السياسي . ومن هنا تنشأ ، وبمعزل عن اكتشاف العبر والاخطاء من دراسة الماضي ، مبررات مغايرة لدراستنا هذه .

ونذهب الى أن لها مبررات من نوع آخر : امتحان الآراء المبتكرة التي يتحجج بها بعض المفكرين المعاصرين ، بتطبيقها عليها وروز نتائج هذا التطبيق .

(5) ـ « العناية المفروضة بالقوة والعناية المقبولة عن رضا واختيار طوعي »[1]

وهل نعتبر من جملة العبر المستحصل عليها معا من دراستنا للحقوق الطبيعية وما رافقها من وسائل ومن تاريخ تطور السياسة ، ان التمييز السهل والهين بين « رضى المحكومين الايجابي » وبين « الرضوخ للامر الواقع لأنه ليس في اليد حيلة »[2] هو خطأ مركب ارتكبه المنظرون السياسيون الذين تسلحوا بالعقلانية طريق خلاص ؟

نقول : « خطأ مركب » لأنهم اعتقدوا من جهة ان الانسان ميزته الاساسية العقل[3] وانه تسير تصرفاته احكام العقل[4] . وان الصحة والخطأ في السياسة والاجتماع من مهمات العقل وحده ، طبعاً مع مراقبة سطحية وعامة لتصرفات الناس وتطورات التاريخ[5] .

هذه هي خطيئة الأغريق ـ على ما لهم من اسهامات لا تنكر في تاريخ الحضارة الانسانية .

للتدليل على ذلك ، ولا نقول برهاناً عليه ، نقتبس التالي من محاورات افلاطون :

= American Political Science Review Vol. XX, Feb. 1926 Vol XXVI June 1932 .

G- C . Lewis: An Essay on the Influence of Authority in Matters of Opinion, London, chap. VII

d- H. B. Mag: An Intruduction to Democratic Theory, chap. 8 .

(1) افلاطون ، المحاورات « رجل الدولة » Plato, The Statesman .

(2) الدكتور ملحم قربان ، اشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) بيروت ، 1980 ، بحث : مشاكل الديمقراطية » . أو الطبعة الثالثة ، (مجد) بيروت ، 1982 .

(3) لا شك ان الانسان عاقل ، ولكن كم يؤثر هذا العقل في تصرفات الناس ؟ هذا هو السؤال المهم .

(4) وقد بينت البحوث النفسانية والاجتماعية الحديثة مدى ضلال الاغريق في هذا الموضوع . وكذلك مراقبة تصرفات الناس اليوميّة .

(5) الدكتور ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، ص 69 .

« الملك والطاغية :

« سقراط الصغير : حسن .

الغريب : وفن الادارة او التدبير المعين للانسان ينقسم الى قسمين .

سقراط الصغير : على أي اساس ؟

الغريب : على أساس الجبر أو الاختيار .

سقراط الصغير : لماذا ؟

الغريب : لأننا عند هذه النقطة بالذات ارتكبنا غلطتنا من قبل ، فقد وضعنا الملك والطاغية معاً في حين انهما تختلفان وتختلف معهما طرق الحكم .

سقراط الصغير : هذا صحيح ؟

الغريب : فهل نصحح الآن خطأنا ونقسم العناية بالناس الى قسمين : العناية المفروضة بالقوة ، والعناية المقبولة عن رضا واختيار ؟

سقراط الصغير : نعم ، نفعل ذلك .

الغريب : ان « تدبير » القطعان البشرية بالحكم العنيف هو فن الطاغية ، اما « التدبير » الذي تقبله القطعان البشرية بحرية واختيار فندعوه « سياسة » و « فن رجل الدولة » . فهل نصرّح الآن بأن الذي يمتلك هذا الفن الأخير والذي يمارس الرعاية المقبولة هو الملك الحقيقي وهو رجل الدولة ؟

سقراط الصغير : نعم ، واظن يا سيدي انا اكملنا عند هذه النقطة تعريف رجل الدولة »[1] .

ولهذا المقتبس مغزى ينبثق عن الأول : تضليل الفكر اللاحق عن طريق الاصرار اللامبرر على أهمية العقل او التعبّد المتمادي « لصنمة » ، تعني الاعتقاد بأن التمييز بين الديمقراطية والديكتاتورية هو تمييز بين أنواع الحكم[2] . الواقع الاقرب الى الصحة هو أن التمييز ضروري بين هذين الحكمين . ولكنه ليس تمييزاً في النوع ـ الا اذا اصريت على وجود فارق حيث لا تقدر أن تدلل على حيثياته وظاهراته .

وتبقى هذه القضايا ـ على اهميتها السياسية على صعيد الفلسفة والفكر والنظرية وعلى صعيد الممارسة والتطبيق والعمل معاً ـ نتائج للقضية المحورية التي نحن بصددها الآن : « العناية المفروضة بالقوة والعناية المقبولة عن رضا واختيار » ـ هذا اذا استخدمنا لغة افلاطون ، كما فعلنا في موضوع هذا البحث . اما اذا فضلت لغة « الحقوق الطبيعية »

---

(1) افلاطون ، المرجع المذكور .

(2) وهذا خطأ حاولنا معالجته في مناسبة مغايرة : (راجع ، اشكالات ، مشاكل الديمقراطية) .

ومفكريها ، فتلجأ الى التمييز بين «حكم الموافقة » الناتج عن عهد او عقد » وحكم الضرورة » .

وهل هذا بدوره تمييز بالنوع ام بالدرجة . ونعيد : ان التمييز هام وهو مقياس لاكثر من موقف وحكم . ولكن اهميته هذه لا تبرر تعامينا عن الصعوبات التي تنشأ عن اعتبار احدهما من نوع يختلف كلياً عن الآخر ولا يمكن التنسيق بينهما او جمعهما في اطار واحد .

ولعب هذا الاعتقاد الخاطيء دوره في تضليل المتحاورين حول القدرية والجبرية ، وبالتالي في غموض مفهوم الحرية ذاتها(1) .

وقبست البشرية « أنوار » اثينا !

« ولما كانت السلطة الشرعية التي تخول صاحبها سن القوانين التي تلزم مجتمعات سياسية كاملة من حق هذه المجتمعات الكاملة ذاتها ، فممارسة اي ملك او سلطان من أي صنف اتفق على الأرض ، لهذا الحق من تلقاء ذاته ، لا بحكم تفويض شخصي او مباشر من الله ، او بحكم سلطة مستمدة ، في البدء ، من ارادة الاشخاص الذين تلزمهم تلك القوانين ، ان هو الا طغيان محض . فالاحكام التي لم يقرها الشعب طوعاً بارادته ليست بقوانين » .

« حول هذه القضية اذن يجب ان نلاحظ ان هؤلا القوم لا سلطة تامة لهم طبعا تخولهم اصدار الاوامر لجماعات سياسية تامة من البشر ، فبوسعنا اذن ، بدون موافقتنا ، ان نكون غير خاضعين لمشيئة أي انسان حي في مثل هذه الشؤون . ونحن نوافق على طاعة اوامر من هذا النوع اذا وجدنا المجتمع الذي ننتمي اليه قد اقر السلطة من قبل ولم يلغها باجماع الرأي التام فالقوانين البشرية اذن ، مهما كان نوعها ، تنبثق من الاقتناع »(2) .

ان التمييز القاطع بين الخيار والجبر ليس من الاستنتاجات العملية التي نتوصل اليها من مراقبة تصرفات الناس الحياتية . انه امر عقلاني بحت . وقد تجد وقد لا تجد ظاهرات تدعمه .

وقد ضلل التعاقديون انفسهم بتبنيه وبالبناءات السياسية التي اقترحوها ناشئة عنه . لنأخذ مصدره : العقد الاجتماعي ، ففي بحوثهم عنه يعطون الانطباع بانه عملية عقلية واختيارية محض . وهذا يصح على الثلاثة المعروفين منهم : توماس هوبس وجون لوك وجان جاك روسو .

غير أن المدقق بما يقولونه عن الحالة الطبيعية من جهة وعن غايات هذا التعاقد ومقاصده لا بد ان يرى بوضوح ان هذا التعاقد ليس ، وبالرغم عن الطريقة التي

---

(1) الدكتور ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، بحث : « الحرية وابعادها » .
(2) ريتشارد هوكر ، Richard Hooker, Ecclesiastical Polity, I, 15.

يتكلمون بها عنه ، عملية اختيارية مئة بالمئة .

لنبيّنْ هذا نسأل : هل كان بامكان الناس ان لا يدخلوا الحياة السياسية . هل بامكانهم ، بكلمة ثانية ، ان يختاروا ، بمحض ارادتهم ، ان يبقوا في الحالة الطبيعية ؟ ومن دراسة كتاباتهم نستنتج ، وعلى درجة عالية من احتمال صحة هذا الاستنتاج ، بأنهم جميعهم يتفقون في ردهم على سؤالنا هذا . لا ، لم يكن بامكان الانسان الطبيعي ، ان يختار البقاء في الحالة الطبيعية(1) .

وإذا صح هذا ، يصح الاستنتاج ان التعاقد الاجتماعي حتى لدى التعاقديين انفسهم لو تمعنوا قليلا ، وبالرغم من كل ما توحيه لغتهم من عكس ذلك ، ليس بالعمل الاختياري والطوعي الصرف . لقد « ارغمت » ظروف الحياة الطبيعية الانسان الطبيعي ، في معرض تفكيرهم السياسي ، على الانتقال من هذه الحالة الى حالة افضل . وهكذا جاء التعاقد الاجتماعي حصيلة لاعتبارات متعددة ونتيجة لظروف كثيرة ومختلفة . ويبقى من أهم عناصرها اثنان الحرية والاختيار من جهة والضرورة والقسرية من جهة ثانية . وليس في هذا تناقض محرج ومهدِّم على الاطلاق . هذا واقع انساني معروف ، والتخلص من هذا الواقع يختلف باختلاف الناس الراغبين فيه . وانه لهروب منه وحسب ، حسب قاموسنا ، ان ننفي احد عناصره لنقول بالعنصر الآخر - حتى ولو دعمت هذا العنصر اعتبارات حضارية سبق ان هضمتها مدنيتنا المعاصرة او تساهلت معها .

وهكذا نجابه بأكثر من مشكلة . ولا غرو فللمسؤولية الالتزامية ثمنها مما ترتبه من مسؤوليات .

أولاها الاعتراف الصادق المخلص بجميع العناصر التي تتشابك في الواقع الاجتماعي الذي نعاني منه . وهذا هو المنطلق الأسلم لا لتفهم هذا الواقع فحسب بل وكذلك لمعالجته وتخطيه . وتتشابك في هذا الواقع ، وكمعطى اجتماعي وحضاري ، القسرية والحرية . وليس من الضروري ربما(2) ، او من الممكن أو من المستحب أن نحرر هذا الواقع من احديهما . وربما كان من أسباب القبول بهما كمعطى والحفاظ عليها كنتيجة للمعالجة المسؤولة للقضايا الاجتماعية كونهما من متطلبات ديالكتيك التقدم - هذا دون التعرض الى ما تقتضيه الالتزامية من تعديلات على نسب كل منهما في حالات معينة وبالنسبة لاعتبارات ملحاحة او مفضلة .

---

(1) إن برهان هذه الاطروحة لعملية استقصائية مضنية ومعقدة . ولكننا ، لو سمحت لنا الظروف لقمنا بها . ومع ذلك وتسليما بمبادىء المنهجية المؤقتة ، نقول ان ما نعرضه هنا يبقى رأيا توجيهيا حتى يثبت عكسه فنتبذه أو نبرهن صحته فنلزم المخالفين بالرأي باحترامه .

(2) (راجع كذلك الحقوق الانسانية، المجابهة تتكرر ، 179 ، لجزء من البرهان المطلوب منهجيا) .

وهكذا يصبح واقعنا الاجتماعي مسرحاً لكليهما معاً على الغالب . والتنظيم الاجتماعي المفضل ليس ، على الارجح ، ذلك الذي نحرره من احدهما ـ خصوصاً اذا كان هذا التحرير عملية فكرية وهمية وحسب . انما ذلك الذي تتناغم نسب كليهما ، عبر تركيب عناصره المعقد ، مع غيرهما من العناصر وفي اطار تحرك معين لتنفيذ مخطط مدروس يؤدي الى غايات محددة موعودة المردود .

وليست الضرورات المفروضة علينا جميعها مفروضة بالقوة القاهرة . بعضها ، والطبيعية منها على وجه الخصوص ، تقف وقوف المارد الذي تصعب علينا زحزحته . وربما تكمن في حضوره كارثة مخيفة .

وبعضها يستنجد به العقل ليميز بين المتناسق من افكاره والمتناسقات المغايرة ـ التمييز بين مجموعة من النظريات المتناسقة والمقبولة على صعيد المنطق وحسب وبين تلك التي تنسجم وواقع الكون الذي نعيش فيه ، وبالتالي تصبح سلالم نتسلق عليها لبلوغ غاياتنا المبتغاة .

وبعضها ، ومن هذه ظاهرات المعرفة الموضوعية ، يعقل العقل بها ذاته(1) مخافة التيه في مجاهل الميتافيزيك او الوقوع في فخ العقلانيات غير المروضة .

وبعضها بتداخلها الصنف الانساني القاهر . وحتى هذا ـ تحتاج اليه البشرية احياناً ـ ولو انتفى مبرر وجوده علامة لما كان للثورة(2) من مبررات .

وتحتاج الحرية ذاتها الى الحدود القسرية(3) ـ وذلك على أكثر من صعيد : أولاً ، للتعرف على ذاتها الاجتماعية ، وثانياً ، للتعرف على ابعادها المختلفة ، وثالثاً ، لمساعدة الانسان الحر على ممارسة حريته ، ورابعاً ، لترويض شخصيته الحرة ، وخامساً ، للتعرف الى مدى المدنية التي توصل اليها ، وبالتالي ، لمعرفة مدى ما يتبقى عليه تحقيقه للوصول الى المثل التي يقصد تحقيقها .

واذا كان للتبادعية(4) من قيمة ، ونذهب الى أن لها أكثر من قيمة ، فتخسر هذه قيمتها بانتفاء القسرية من حقول المحاولات الانسانية الكبرى .

---

(1) ملحم قربان ، « الأخلاق والمجتمع » . طبعة رابعة ، بيروت ، 1974 .

(2) ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، « الثورة » .

(3) ملحم قربان ، الحقوق الانسانية ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1969 ، القسم الثالث « جوهر الحرية وأبعادها » .

(4) ملحم قربان ، أية ثقافة هي ثقافة بيان قصر الثقافة في لبنان ؟ « النهار ، 19 ، 25 حزيران 1977 ، والحقوق الانسانية .

6 ـ الحجة « التاريخية » في المعرفة : تفتيشاً عن دوافع ومبررات

شوهت العقلانية التي سيطرت على أبرز القائلين بالحقوق الطبيعية أكثر من أمر في معرض الوصول الى غاياتها . من هذه المشوّهات الحجة التاريخية . وقد انتشرت هذه الطريقة في المعرفة انتشاراً واسعاً مما أدى إلى الاعتقاد بأن للتاريخ فوائد ومنها انه يساعدنا على التعرف الى الأشياء بطريقة الرجوع الى مصدرها ، والى تاريخها. معرفة الشيء، من هنا ، تتوضح بمعرفة تاريخه .

« العلم التكويني هو العلم الذي يحاول أن يفهم الحاضر في ضوء الماضي »(1) والتفسير التاريخي هو ذلك الذي ينطوي على الرجوع الى الماضي بطريقة تميزه عن جميع انواع التفسير الأخرى »(2) .

واستند ، في المقتبس التالي ، احد المفكرين المدافعين عن الحقوق الطبيعية إلى ما يشبه هذه الحجة .

« ولكي ندرك طبيعة السلطة السياسية ادراكاً صحيحاً ونستنبطها من مصدرها الاصلي ينبغي لنا أن نفحص الوضع الطبيعي الذي نجد البشر عليه : وهو وضع من الحرية التامة في القيام بأعمالهم والتصرف بأملاكهم وبذواتهم كما يرتأون ، ضمن اطار سنّة الطبيعة وحدها ـ ودون أن يحتاجوا الى اذن أحد أو يتقيّدوا بمشيئة أي إنسان .

وهو وضع من المساواة أيضاً حيث تتكافأ السلطة والسيادة كل التكافؤ . فلا يكون حظ أحد منهما أكثر من حظ الآخر »(3) .

ولكن أي تاريخ هو هذا الذي يعودون اليه ؟ هل هو التاريخ بمفهومه العامي المعروف ؟ كلا . انه رجوع الى افتراض موضوع : افتراض « الحالة الطبيعية » وهكذا يمسخ « التاريخ » كما تشوّه الحجة التاريخية اسلوب معرفة .

ما هي الغاية المقصودة من كل ذلك ؟ ما هي الدوافع التي ادت الى مثل هذه التجاوزات وهنا ، في رأيي ، تكمن أهمية البحث في الحقوق الطبيعية ، أو ، على الأقل ، بعض ابعاد تلك الأهمية ؟ من أهم هذه الدوافع التنكر للسلطة التعسفية :

« والسلطة التشريعية ، . . . ليست مطلقاً بسلطة تعسفية على أرواح البشر ومقاديرهم ولا يمكن ان تكون . . . »(4) .

---

(1) Hugh Miller, History and Science, Berkeley, 1939, P. 212, note I.

(2) Morton G. White, Historical Explanation , Mind, Vol., 52, 1943, PP. 212 f.

(3) جون لوك ، الرسالة الثانية في الحكم المدني ، (ترجمة ماجد فخري) الفصل الثاني ، « الطور الطبيعي » ، المقطوعة رقم 4 .

(4) المرجع ذاته ، المقطوعة رقم 135 . وقد سبقت لنا دراستها وتحليلها .

ولماذا ؟ لأنه « ليس لأحد أن يخلع على امرىء ما سلطة أوسع من السلطة التي له هو».

ولأنه ، فوق ذلك ، « ليس لأحد سلطة تعسفية مطلقة(1) على ذاته أو على سواه » . وهذا ايضا وأيضا من تشاريع العقلانية المتعنتة . والواقع القائم لمطلق عصر ، كما الاستقراء السريع للاحداث التاريخية والتطورات العالمية ، يبيّن مقدار تجافيه مع الظروف المعيوشة للانسانية .

وإذا شئت أن يقدّم الكاتب للمقطوعة المدروسة أمثلة على مايعنيه « بالسلطة التعسفية » لما بخل عليك بذلك : « تخوله القضاء على ذاته أو الفتك بسواه أو سلب أملاكه » ترى ماذا كان يقول لوك لو قيض له أن يراقب أحداث لبنان الأخيرة » ؟

وهل يعتبر جوابه : « ان التصرفات هذه ليست بالتصرفات المشروعة » . جواباً يدفع عنه تهمة العقلانية ؟ كلا . لأنه بذلك ينقل عبء السؤال الى حيز آخر ، ليعود ، هناك ، فيصطدم بالصعوبات ذاتها . فسلطة الانسان ، حسب نصه ، وبالتالي السلطة التشريعية المنبثقة عن سلطة الانسان الطبيعي « ليست ولا يمكن أن تكون تعسفية » . وها هي وعلى الصعيدين معاً ـ صعيد الفرد وصعيد المؤسسة تكون تعسفية .

على كل تكفي احداث لبنان لتؤكد خطأ لوك ومن لف لفه على صعيد الفرد .

واذا كانت هنالك من أهمية لتفكير الكسي دي توكفيل(2) وجون ستيورت مل(3) في اطار التطور السياسي ، ممارسة ونظريات ، فبعض تلك الاهمية يكمن في التنبيه (ولا نقول التثبيت) الى أن الاكثرية قد تطغى وتتعسف . ومتى فعلت ، وهي تاريخياً قد فعلت ، فطغيانها وتعسفها ، يبدو اقسى وأشد وطأة من طغيان الفرد .

ثم ان قيمة الاسهام الماركسي (4) ، ومن هذه الزاوية بالذات ، تكمن في أنه يعتبر أكثر من تنبيه الى ضلالات العقلانية التي تستشري مشوهاتها في التفكير التعاقدي على الاجمال .

وامعاناً في التصدي للتعسفية والظلم ، وهنا نرى دافعاً آخر من الدوافع التي تسخر « الحقوق الطبيعية » لخدمة مبتغياتها ، يتنازل الانسان الفرد للدولة ، وبالتالي للسلطة التشريعية عن « مقدار » وحسب . وينشأ عن هذا التحديد « المقدار » نوعان : نوع يتنازل عنه للمجتمع أو للدولة ، ونوع ، أو « مقدار » ، لا يتنزل عنه .

---

(1) يكفي ان تكون سلطة تعسفية وحسب

(2) الكسي دي توكفيل ، الديمقراطية في اميركا ، الجزء الثاني .

(3) جون ستيورت مل ، الحرية . و النظام البرلماني هو افضل انواع الحكم .

(4) كارل ماركس ، « الدولة وسيلة استغلال في يد الطبقة الحاكمة لتتمكن من الطبقة المعدمة » . وعلى الخصوص المانيفستو الشيوعي .

واين توضع الدائرة ؟ ما هو الحد الفاصل بين الاثنين ؟ ما هو المقياس لذلك ؟

إنه بالاختصار « السنّة الطبيعية »[1] « فلما لم يكن له (للانسان) مثل هذه السلطة التعسفية[2] على حياة الآخرين وحريتهم واملاكهم الا بمقدار ما اساغت له « السنة الطبيعية » من أجل بقائه وبقاء سائر البشر ، فذلك هو المقدار الذي يتنازل عنه للدولة ـ ومن خلالها للهيئة التشريعية » .

ومن هنا يصبح التمييز بين القطاع المحجوز للفرد ، وهو النوع الاصيل من الحقوق الطبيعية ، والقطاع الذي يتنازل عنه للدولة وهو قطاع مسوغات السلطة يُصبح مقياس ما يميز السلطة التي ينبغي القبول بمشاريعها وتلك التي يحق التنكر لها وربما مجابهتها ».

وهذه هي الفكرة التي ، في اطارات مناسبة ، تكلمنا عنها بلغة « البرميل » أو « السياج » الذي يحيط بالانسان الفرد ويمنع عنه طغيان المجتمع او الدولة .

وتنشأ مشكلة مشابهة بين المنظمة الدولية والدول الأعضاء في تلك المنظمة . تلك هي مشكلة الاختصاص، أو مشكلة التمييز بين الاختصاص الداخلي والاختصاص الدولي .

وهي بذاتها المشكلة التي تنشأ بين الولايات والدولة الاتحادية او الفدرالية[3] .

فالتفتيش عن طريقة سليمة للبقاء وخدمة الخير العام والاحتكام الى ايحاءات السنة الطبيعية بغية التنكر الى الطغيان والظلم ـ تلك هي الدوافع معا للقول بالحقوق الطبيعية في الحالة الطبيعية وللتمييز ، في الحالة السياسية ، بين تلك الحقوق التي لا يصح التنازل عنها ، أو تلك الاقسام او المقادير منها التي يصح التنازل عنها ، وبين تلك التي لا يصح بالنسبة اليها ذلك التنازل .

ومن زاوية ثانية ، تصبح هذه الاعتبارات من عداد المبررات المدعوة لتبرير الخضوع الى السلطة ، بل وأكثر من ذلك ، بالنسبة اليها ، يميز بين السلطة المشروعة والسلطة غير المشروعة . الاولى تلزمنا بالطاعة والثانية تبرر قيامنا بالثورة عليها ـ طبعاً مع اعتبارات كثيرة مغايرة[4] .

---

(1) راجع كذلك « الحقوق الطبيعية والسنة الطبيعية » او العكس ، من هذا الفصل بالذات من هذه الدراسات .

(2) التعسفية هنا هي اما خطأ مطبعي وأما خطأ ترجمة . ذلك لأن هذه السلطة أي السلطة التي تسوغها السنة الطبيعية ليست سلطة تعسفية . إنّ هذا الخطأ سياسي ضخم ينبغي ان لا يفوت الدكتور ماجد فخري وان هو فاته فينبغي ان لا يفوتنا نحن . ويبقى للتحقق من هذا اهميته المنهجية .

(3) الدكتور محمد المجذوب ، مصير لبنان في مشاريع ، منشورات عويدات ، بيروت1978 ، ص 104 .

(4) الدكتور ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، بحث : « الثورة » .

وهذا اسهام هوبس فيما يتعلق « بالقطاع المحجوز » أو « بالبرميل » أو « بالسياج » والقووي تجاه امكانية تعسف المجتمع او الدولة ضده .

« ولما كانت حرية المواطن المحكوم (الرعيّة)Subject تنشأ بخصوص تلك الامور التي لا يمكن المتقاعد ان يجيرها .

لكل ذلك يحق لهذا المواطن ان يرفض امر صاحب السيادة في جميع الامور المتعلقة بدفاعه عن نفسه . مثل ، ان يقتل نفسه[1] ، او يجرح جسمه أو يشوهه ، أو أن لا يقاتل من يعتدون عليه ، أو من يضرب عن الطعام أو أخذ الدواء ، أو أن يتهم نفسه أو يجرحها .

أما قتل المجرم فيستنتج ليس من كلمات التعاقد الموضحة بل من نيّة المتعاقد . ذلك لأن رفض قتل المجرم يضع حجر عثرة في تحقيق الغاية التي من اجلها كان التعاقد .

ولا يحق لمواطن ان يناهض سيف الكومونولث دفاعاً عن رجل آخر . لأن مثل هذه الحرية تحرم صاحب السيادة من الوسائل التي تؤدي الى حمايتنا .

ثانيا ،

أما الحريات الاخرى فتنتج جميعها من سكوت القانون .

ثالثا ،

واذا نشأ خلاف بين صاحب السيادة وأي مواطن فيحق للمواطن ان يدعي على صاحب السيادة أمام قضاة يعينها هذا الأخير .

رابعا ،

ان واجب الخضوع لصاحب السيادة يدوم ما دامت لهذا المقدرة والقوة للدفاع عن رعيّته »[2] .

اذن ،

أولا ، ولما رأينا ان السيادة بالتكليف (وهنالك سيادة بالفرض ـ حق المنتصر في حرب ضد الخاسرين ، او حق الاب على اولاده) تستند الى تعاقدات يقوم بها كل من ابناء المجتمع لكل منهم ،

---

(1) ان تقول لشخص آخر : « اقتلني اذا شئت ، هو شيء يختلف كل الاختلاف عن قولك له : « اقتل نفسي او شخصاً آخر عندما تريد » .

(2) توماس هوبس ، اللفاياثان .

ولما كان هنالك حقوق وأمور لا يمكن لاي تعاقد ان يجيرها أو ينفيها (راجع الليفاتان الفصل الرابع عشر) ومن هذه الحقوق الدفاع عن النفس . فالتعاقد على هذا الحق هو تعاقد غير شرعي او فارغ »(2) . هذا حق طبيعي لا يصح التعاقد ضده .

وهكذا نرى أن هوبس ، وبالرغم من جميع الأراء المتناقلة عن مطلقيّة حاكمه ، يبقي شيئاً هاماً ، وان يكن يسيراً ، من مفهوم الحقوق الطبيعية التي تكون نوعاً من الحدود لطغيان الحكام. وانا، في الواقع لنذهب الى أبعد من هذا، وفي تقديرنا لهوبس بالنسبة لهذه القضية بالذات ، الحقوق الطبيعية .

7 ـ الأثار التاريخية للحقوق الطبيعيّة

في الواقع يحتاج هذا العنوان الى بعض التوضيح . ان جميع المفاعيل المباشرة ـ وخصوصاً التي مررنا عليها ، وان مرور الكرام ، هي آثار تاريخية بمعنى ما . غير ان هذه المقطوعة تشدد ، أكثر مما سبقها ، على الآثار العملية ـ الأثار الواقعيّة التي تطال الحياة المعيوشة ولا تبقى مثلاً على الصعيد الفكري المحض .

أ ـ قرار كلخانة(2) و« خط هامايون »

تقرأ الحقوق الطبيعية في هذا القرار قراءة لا لبس فيها ـ هذا على الرغم من انه لا يستعمل لغة الحقوق الطبيعية .

ويزيد في أهمية هذا القرار انه اتى تاريخياً في زحمة الاحداث الداعية الى اصلاح الامبراطورية العثمانية . نذكر من هذه الاحداث المحاولات الاصلاحية للسلطان سليم الثالث التي كلفته خلعه عن العرش من قبل الانكشارية مدعومين بالمحافظين(3) وكذلك محاولات خلفه ، السلطان محمود الثاني . ومن هذه الأحداث ، الثورة اليونانية 1821 ، التي مهدت ، مع مجموعة كبيرة لنتائجها ، للسلطان محمود امكانية حل فرق الانكشارية في العام 1826 . وبهذا فتحت الطريق للسلطان محمود « للتنظيمات » .

وعام 1839 اتخذ هذا القرار السلطان عبد الحميد بعيد وفاة السلطان محمود . يهمنا مستهلّه لانه يعيد التأكيد على النظرية الاسلامية الكلاسيكية في الدولة : ان الدولة تكون فاضلة اذا ما اطاعت الشريعة ، مستقرة اذا ما كانت فاضلة(2) .

ويردف جديداً على هذا القديم . وجديده يتمحور حول الاعتبار انه عندما تشح

---

(1) المرجع ذاته .

(2) الدكتور ادمون رباط ، الوسيط . . . .

(3) N. Berkes, Historical Background of Turkish Secularism in R. Frye ed. Islam and the West, (1957), P. 56

الفضيلة وتهن القوة تصبح الحاجة ماسة ،وملحة أكثر ، الى الاصلاح الخلقي . هذا مهم . والاهم ، هو أن هذه الاعتبارات تستدعي تغيراً جذرياً في المؤسسات .

يقول الاستهلال .

« من المعلوم لدى الجميع ان تعاليم القرآن المجيدة وشرائع السلطنة كانت ابداً محترمة على عهد الدولة العثمانية الاولى ، فازدادت من جراء ذلك قوة السلطنة وعظمتها ، وبلغ كافة الرعايا بلا استثناء اعلى مراتب البحبوحة والازدهار ، لكن حدثت ، خلال المائة وخمسين سنة الفائتة ، سلسلة من الاحداث والاسباب المختلفة ادت الى تجاهل الشرائع المقدسة والانظمة المستمدة منها ، فانقلبت القوة والازدهار السابقين الى ضعف وفقر . والواقع ان الدول تفقد استقرارها حالما تتوقف عن التقيد بشرائعها . . .

لذلك راينا مناسبا ، ونحن على ثقة بمعونة العلي وعلى يقين بتأييد بينا ، ان نزود الولايات التي تتألف منها السلطنة بادارة صالحة »(1) .

هذا فيما يتعلق بالاساس الديني للحكم والدولة وبالحاجة الى الاصلاح « الادارة الصالحة » . وينبغي ، حسب هذا القرار ، ان تكون المؤسسات على ما يلي من « الاسس » :

يجب ان تقوم على الاسس الثلاثة الآتية :

1 ـ ضمانات تؤمن لرعايانا تأميناً تاماً الحياة والشرف والرزق .
2 ـ نظام قانوني لتحديد الضرائب وجبايتها .
3 ـ نظام قانوني للتجنيد ومدة الخدمة(2) .

ويصبح هكذا ، وبفضل هذا القرار ، تأمين الحياة(3) تأميناً تاماً من الضمانات التي تبرر وجود مؤسسات الدولة واستمرارها . وهذا ، بدون لبس ، حق طبيعي في الحالة السياسية .

وكذلك تأمين الرزق تأميناً تاماً . وهذا هو حق الملكية الخاصة . . واذا كانت الدولة لا تقوم ، الا بفضل جباية الضرائب ، فيجب ان ينظم هاتين العمليتين : تحديد الضرائب ، وجبايتها ، قانون منظم ومعروف .

ويدعم هذا الاستنتاج المقتبس التالي من القرار المدروس :

---

(1) الدستور 4،1 (Dustur, 1,4) .

(2) الدستور 5،1 (Dustur, 1,5) .

(3) « التأمين التام » يخضع للملاحظات ذاتها التي يخضع لها « الحق المطلق » راجع اشكالات للمؤلف ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ،1980 ، بحث : « سيادة الدستور وقانون الاصلاح » .

وأليست الحياة والشرف (1) اثمن ما وهبه الله للجنس البشري ؟ وأي انسان لا يلجأ الى العنف ، مهما كان طبعه مخالفاً له ، ويلحق الضرر بالحكومة وبالبلاد ، اذا ما هددت حياته او شرفه ؟ اما اذا اطمأن ، بالعكس ، اطمئناناً تاماً عليهما ، فانه لا ينحرف عن طرق الاستقامة والولاء بل تساهم جميع اعماله في خير الحكومة وخير اخوانه .

« وإذا فقد المرء شعوره بالامن على رزقه ، فلن يصغي الى صوت الحاكم او البلاد . . . أما إذا كان بالعكس آمناً على ما يقتنيه ، يشعر باخلاصه نحو بلده ينمو ويتضاعف كل يوم ، ويصبح شعوره هذا مصدراً لأنبل الاعمال »(2) .

وفضلاً عن الحق في الحياة والحق في الرزق ، أي الملكية الخاصة (3) ، والحق في الشرف ، يبرز حق الثورة من منطلق العبث بهذه الحقوق .

وتبرز المساواة السياسية ـ والتي هي نتيجة طبيعية ومنطقية للقول بالحقوق الطبيعية بروزاً ثورياً ، بمعنى « الثورة الحضاري ، بخط هامايون » الشهير(4) .

ولقيت هذه المساواة الدينية تطبيقاً ناجحاً نسبياً على يد محمد علي في مصر ـ وهو الحاكم الذي قرأ مقدمة ابن خلدون ، التي امر بترجمتها الى التركية (5) ، والذي لم يسمح لمترجمه بأكمال قراءة الأمير لمكيافللي عليه ، لأنه يعرف « من الجيل فوق ما يعرف (مكيافللي) . . فلا داع للاستمرار في ترجمته »(6) ، والذي يعتبر من ابرز المأخوذين بتطبيق الواقعية السياسية التقليدية في اوروبا الحديثة حيث تعتبر القوة الوطنية معياراً للقانون والسياسة »(7) ـ نقول لقيت المساواة على يديه تطبيعاً عملياً ناجحاً . « فكان المسيحيون واليهود من مختلف البلدان يدخلون مصر بالترحاب ، فتضمن حقوقهم ويزيد نشاطهم التجاري . وكان هناك ارمن بين معاونيه المقربين »(8) .

« ويبدو أن محمد علي اصر فعلاً على المساواة بين المسيحيين والمسلمين في سوريا اكثر مما فعل في مصر ، فجلسوا جنباً الى جنب في المجالس المحلية التي اقامها ، واستخدم جنوداً مسيحيين من لبنان لاخماد الثورات الدرزية والنصيرية . وكان لابراهيم مستشاران رئيسيان هما المشري المسيحي حنا البحري

---

(1) وهذا حق جديد لا تعرفه نظرية الحقوق الطبيعية الغربية .

(2) الدستور ، 7,1 (التوكيدات لنا)(Dusrur, 1,7 (Underlining ours) .

(3) ويتقوى هذا الحق بخطوة عملية : « عدم الحجر الكيفي » .

(4) أ ـ راجع لتفصيل ذلك الدكتور ادمون رباط ، الوسيط . . .

ب ـ راجع كذلك لنقد هذا الاتجاه من قبل احمد وفيق ، البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، ص69 .

(5) اسد رستم ، المرجع المذكور سابقاً ، الجزء الرابع ، رقم6249 .

(6) Senior, W. Conversations and Journals in Egypt and Malta, London, 1882, 2, P. 174.

(7) البرت حوراني ، المرجع المذكور سابقاً ، 74 .

(8) المرجع ذاته .

وامير لبنان بشير الشهابي . وكانت معتقدات هذا الاخير غامضة ، لكنه اعتمد على مؤازرة الموارنة ومات كاثوليكيا [1] .

ب ـ عهد الامان

قام محمد باي ، حاكم تونس ، بتدبيج هذا العهد عام 1857 على غرار ما جاء في « خطا همايون » وقرار كالخانة . وذلك لازالة الشكاوى المشروعة التي تقدم بها الاجانب ؛ ولاجتذاب اصحاب الافكار الجديدة ، وكانت قد دخلت البلاد عبر قنوات مختلفة ؛ ولتثبيت جذور الولاء للحكم لدى جميع فئات الشعب .

يقول هذا العهد في افتتاحيته :

الحمد لله . . . الذي جعل العدل لحفظ النظام في العالم كفيلا ، ونزل الاحكام على قدر المصالح تنزيلا »[2] .

وهكذا تتبوأ المصلحة العامة ـ وهي مفهوم اغرم الاغريق بوصف محاسنه ، عرش المبدأ المضمون في تفسير الشرع . وهذا مبدأ درجت عليه السنة الاسلامية .

وتترتب ، في عرف هذا العهد ، وبناء على المصلحة العامة القواعد التالية :

« أولا ، الحرية اذ ان الانسان لا يستطيع بلوغ الفلاح الا اذا كانت الحرية مضمونة له ، وكان العدل[3] سياجاً له ضد العدوان .

وثانياً ، الامان التام[4] .

وثالثا ، . . . المساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين امام القانون ، لأن هذا الحق هو ملك لجميع الناس [5] .

---

(1) المرجع ذاته ، ص81 .

(2) أ ـ المرجع ذاته ، ص86 .
ب ـ Bayram .

(3) أ ـ يظهر ان العدل لم يتميز عن الحرية في مفهوم هذا « العهد » ليستحق ادراجاً تحت نقطة مغايرة للتي للحرية .
ب ـ راجع كذلك تعليق الطهطاوي على مفهوم العدل الموجود (في دساتير الدول الاوروبية الحديثة واختلافه عن « احكام الشريعة الالهية ») البرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، ص107 والطهطاوي ، تخليص الابريز الى تلخيص باريز ص81 .
وكذلك راجع تمييز جمال الدين الافغاني بين العدل والعدل الحقيقي .

(4) وتصح الملاحظات التي سقناها حول « الحق المطلق » على الامان التام راجع لذلك للمؤلف اشكالات طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، 1980 ، بحث : « سيادة الدستور وقانون الاصلاح » .

(5) محمد الفاضل ابن عاشور ، الحركة الادبية والفكرية في تونس ، المحاضرة الاولى . « والمساواة التامة » ؟؟!

فوجود الحرية امر مؤكد في هذا العهد . وهذا مهم . غير أننا من طبيعتها او بالاحرى مهمتها، نرى انها ليست غير الحرية المقصودة بالحقوق الطبيعية . انها تعتبر وسيلة لتحقيق الفلاح » . ولكن السؤال هو هل تحمل هذه ملامح تلك المميزة ؟

ج ـ الثورتان ـ الاميركيّة والفرنسيّة

ولا يُظن ، لأول وهلة ، اننا نعني ان الحقوق الطبيعيّة كانت العلّة في خلق هاتين الثورتين . ولكنها كانت طبعاً بعضاً من الاعتبارات التي تشكل ، مجتمعة ، هذه العلّة .

وكان لبعد الولايات المتحدة عن اوروبا ولصعوبة المواصلات ، والمساعدة الفعّالة التي قدمتها فرنسا للثوار الاميركان اكبر تأثير في نجاح هذه الثورة . وقدمت فرنسا هذه المساعدة لتنتقم من انكلترا قاهرتها في حرب السبع سنوات ؛ ربُما .

وكان لتقديم هذه المساعدة الفعّالة لاميركا اثر هام في اثارة الثورة في فرنسا . ذلك لأنه بعد حين ظهر عجز فرنسا المالي . حينما استدعي تيرجوTurgot الى تسلّم وزارة المالية 1744 جاء هذا باصلاحات جذرية . ولكنه جوبه بمضادة المتنفذين من رجال الدين والاقطاعيين . فسلم الامر لخبير مالي ليكير الذي تمكن تقريباً من النجاح في تسوية امور فرنسا المالية حتى جوبه هو بدوره بتكاليف مساعدة الثورة الاميركية . فقطع الأمل من النجاح .

و: ضح من مراجعة الدفاترLes Cahiers التي بعثت بها المؤسسات المختلفة الى الجمعية العمومية ان الشعب كان يتألم من مظالم اقتصادية واجتماعية وادارية عديدة . فقد تألم من الضرائب الباهظة ، وسوء الادارة ، وعدم المساواة ، والظلم والفساد .

I ـ افكار الثورتين السياسية ـ الاجتماعية :

اما الافكار التي حققتها هاتان الثورتان على ما بينهما من فوارق فهي بالاختصار :

1 ـ القول بحقوق الانسان الطبيعية غير المنفصلة عنه[1] .
2 ـ يضمن هذه الحقوق دستور يرتبط بشرعيته وقواعده الشعب والحكومة معا .
3 ـ يستند هذا الدستور الى مبادىء العقل والعدالة[2] .

---

(1) يمنح الناس خالقهم حقوقا لا يمكنهم الاستغناء عنها » جفرسون « اعلان الاستقلال .
مهمة الجمعية العمومية هي صيغة دستور يحفظ حقوق المواطن الطبيعية كوندورسية . اعمال(335 XII) .
وهذه الحقوق هي : الحياة والحرية والسعي وراء السعادة . وحق التملك ومنهم من زاد على هذا القول بحرية الدين والتعبير عن الرأي والمساواة بين المواطنين والمحاكمة العادلة وعدم التوقيف إلاّ لسبب مبرر معلوم .
(2) كوندورسيه ذات المرجع . » اعلان الاستقلال « .

4 ـ ويصاغ هذا الدستور بشكل لا يتعارض فيه الخضوع للقانون(1) وتحكم الارادة العامة بالارادة الخاصة مع سيادة الشعب(2) ، والمساواة بين المواطنين والتمتع بالحرية الطبيعية .

5 ـ الأخذ بمبدأ التوازن والكبح بين سلطات الدولة ـ القضائية ـ والتنفيذية ، والتشريعية .

II ـ منتخبات :

i ـ من وثيقة اعلان الاستقلال للولايات المتحدة الاميركية(3)

« نؤمن بأن الحقائق التالية هي ذاتية الوضوح ـ ان جميع الناس خلقوا(4) احراراً ، وان باريهم منحهم بعض الحقوق التي لا يمكن ان ينتزعها احد منهم . ومن هذه الحقوق ، وتستمد سلطاتها العادلة من رضى المحكومين . وان من حق الشعب ان يغيّر او يقضي على الحكومة التي ، مهما كان نوعها وحيثما وجدت ، تصبح هدّامة لهذه الغايات ، وان يقيم حكومة جديدة مغايرة تدعمها مبادىء السعادة والسلامة وتنظم سلطاتها . وتقضي الحكمة حقاً بعدم تغيير الحكومات ذات التقليد العريق لاسباب طفيفة ووقتية . وقد اظهر تاريخ الاختبارات الانسانية ان الشعب يميل اكثر الى تحمل الشرور المحمولة منه الى تحصيل حقه بتغيير الحكومات التي تسبب مثل هذه الشرور والتي قد تعود عليها . ولكن عندما يتبين شعب ، عبر سلسلة من مظاهر سوء استعمال السلطة وتحكميّتها ، مخططاً يقصد منه اخضاعهم لطغيان مطلق ، عندئذ من حقهم بل هو واجبهم ان يخلعوا هذه الحكومة ويتخذوا الاحتياطات التي تؤمن سلامتهم في المستقبل . »

ii ـ من اعلان حقوق الانسان والمواطن ـ الجمعية العمومية الوطنية الفرنسية :

« ان ممثلي الشعب الفرنسي ، بصفتهم الجمعية العمومية القومية قد قرروا ، معتبرين ان جهل الحقوق الانسانية واهمالها واحتقارها هي السبب الوحيد للبلايا العامة ولفساد الحكومة .

ان يضعوا بصيغة اعلان مهيب هذه الحقوق التي لا يمكن انتزاعها من الانسان المواطن ، وبالتالي من مواطني المجتمع .

فيبقوا دائماً وابداً متيقظين ، ببقاء هذا الاعلان المهيب امام عيونهم وفي عقولهم دائماً ، لحقوقهم ولواجباتهم .

ويحترموا مراسيم السلطتين التشريعية والتنفيذية ، ما دامت هذه المراسيم تنسجم مع غايات المنظمات السياسية ومقاصدها البعيدة .

---

(1) التي تبرر في نهاية المطاف الثورة ضد حكومة لا تخدم مصالح الشعب بإخلاص « اعلان الاستقلال » .

(2) ويعني هذا الخضوع للقانون في نظر سييس القضاء على الامتيازات الاقطاعية او الكهنوتية .

(3) 4 تموز سنة 1776

(4) Endowed by their Creator.. By Their Creator was introduced as a correction on the document. Vanon Peter Coleman, Reflections, B. B. C. London, 4:55 GMT, Tuesday, 11-12-1979.

ويوجهوا ادعاءاتهم ومطاليبهم في المستقبل ، ما دامت هذه المطاليب تحدوها مبادىء بسيطة وغير مطعون بها ، نحو الحفاظ على الدستور وتحقيق السعادة العامة .

لكل ذلك تعلن الجمعية العمومية القومية بحضرة الله العظيم اعترافها الممزوج بالأمل والبركة بهذه الحقوق المقدسة للمواطن والانسان .

1 ـ ولد الناس وسيبقون احراراً ومتساوين بالنسبة لحقوقهم . وأما التمييز المدني فلا يكون الا على أساس المصلحة العامة .

2 ـ ان غاية المجتمعات السياسية هي الحفاظ على الحقوق الطبيعية للانسان التي لا يحق لأحد انتزاعها . وهذه الحقوق هي الحرية والملكية الخاصة والسلامة والثورة في وجه الطغيان .

3 ـ والدولة القومية هي في الجوهر والاصل مصدر كل سيادة .

4 ـ تتكون الحرية السياسية من فعل كل ما من شأنه ان لا يمس الآخرين بضرر .

5 ـ ينبغي ان يحرّم القانون تلك الأعمال التي تضرّ بمصالح المجتمع فقط .

6 ـ والقانون هو تعبير عن ارادة المجتمع .

7 ـ لا يحق احتجاز حرية أي فرد او اتهامه الا في الحالات التي ينص عليها القانون وبالطرق القانونية .

8 ـ لا يحق للقانون ان يفرض الا العقاب الضروري ، وبمقتضى الطرق التي سبق واعلن عنها فعممها .

9 ـ يعتبر الانسان بريئاً حتى تثبت قانونياً جريمته .

10 ـ لا يحق اضطهاد الانسان بسبب معتقداته .

11 ـ احترام حرية التعبير عن الآراء والمعتقدات .

12 ـ القوة التي تستخدمها السلطة التنفيذية ينبغي ان تخدم مصلحة المجتمع لا مصلحة الأفراد او الطبقات القيمين عليها .

13 ـ يتقاسم المواطنون بالتساوي وفي نطاق مقدور كل منهم المصاريف التي تتطلبها القوة اللازمة لتحقيق الامن العام والسلام .

14 ـ لكلِّ مواطن صوت في تعيين الاسهامات العامة ـ كميتها وضرورتها ، ومدتها وطرق تحصيلها .

15 ـ يحق للمجتمع ان يحاسب جميع مكلفيه وموظفيه على تصرفاتهم .

16 ـ ينبغي ان يكون لكل مجتمع اما دستور واما مؤسسات تضمن فصل السلطات فيه وتؤمن الحقوق الطبيعية .

17 ـ ولما كان الحق في الملكية الخاصة حقاً مقدساً لا يصح الافتراء عليه فينبغي بالتالي ان لا يحرم الانسان من ملكيته الخاصة الا في حالات تتطلبها المصلحة العامة تساندها القانونية وبعد التعويض العادل .

III ـ تقويم :

ويظهر منذ هذا الحين على مسرح النظرية السياسية ، البحث في طبيعة الدستور المكتوب واهميته في سياق السلوك السياسي .

ويتخذ هذا البحث في الدستور صبغة خاصة في المحاورة الثقافية بين توماس بين (Thomas Pain) وادموند بيرك (Edmond Burk) ـ الاول يدافع عن الفردية والتحررية

السياسية ، والثاني يهاجم مبدأ الثورة ويدافع عن قداسة التقاليد ومهمتها الاجتماعية .

ويعطي اعلان حقوق الانسان صيغة وضعية حديثة لمبادىء الرواقيّة التجريدية القديمة .

ويظهر في الوقت ذاته تباشير تزعج لا الرواقيين فحسب بل وفلاسفة القرن الثامن عشر ومفكريه . لم يتمتع لا في فرنسا ولا في اميركا الجميع بالمساواة . على جهة من شواطىء الاطلسي ، تألم العبيد والهنود والملكيون وعلى الجهة الثانية اضطهد الملكيون والارستقراطيون والاقليات . ومرات كثيرة في التاريخ الانساني داست ضرورات الحياة ومرارات الواقع المبادىء النظرية والتعاليم المثالية . وظهر افلاس الافكار الثورية في اوروبا عندما تبنتها مطامع ومطامح الامبراطور بونابرت الاستعمارية .

وقبل هذا الاخفاق التاريخي لمبادىء الثورتين وافكارهما الأساسية تعرضت هذه الى انتقادات فكرية بلورها الاختبار والتجربة فزاد من نضجها السياسي . هذا هو مغزى قصة ادمون بيرك معها وفي تاريخ الفكر السياسي .

د ـ الدولة العالميّة

قد يبدو غريباً للوهلة الاولى ان نعزو تأثيراً ما للحقوق الانسانية على تحقيق الدولة العالميّة . ولكن الامر وان غريباً ـ له مصداقيته . ويُختصر هذا التأثير في الإشارة الى تفتيش المهتمين بهذه الحقوق عن وسائل تضمن ، بقدر ما هنالك من ضمان ، غرس هذه البذور لاحلام الانسانية الجميلة في ارض الواقع .

وان المقابلة الموضوعية لاعلان حقوق الانسان في اواخر القرن الثامن عشر ولهذا الاعلان ومتفرعاته في القرن العشرين لدلالة واضحة الى الاتجاه نحو الحكومة العالمية مروراً بطريق الامم المتحدة .

I ـ الاعلان :

حوالي منتصف الليل في اليوم الواقع فيه العاشر من كانون الأول عام1948 تبنت الجمعية العمومية للامم المتحدة(1) للاعلان الدولي الشامل لحقوق الانسان . كان هذا في باريس ، وكان تحقيقاً لقسم من ثلاثة اوصت بها اللجنة المكلفة في نطاق الامم المتحدة بدراسة الموضوع . وبعد سنتين متواليتين من البحوث والمناقشات قدمت اقتراحاً يتضمن ثلاث مراحل :

الأولى ـ اعلان عام شامل دولي لحقوق الانسان الاساسية . ويتضمن هذا الاعلان

(1) 48 صوت مع ،و8 اصوات امتناع ولا صوت ضد المشروع .

الاشارة الى مبادىء اولية تسعى جميع الدول الاعضاء الى تحقيقها .

الثانية - تعاقد بشكل معاهدة يجعل الواجبات التي تتضمنها المرحلة الاولى جزءاً من القانون الدولي .

الثالثة : تبحث بوسائل تنفيذ هذه الواجبات .

ولحد الآن لم يتحقق سوى المرحلة الاولى .

ما وقف في سبيل تحقيق المرحلة الثانية انقسام الرأي بين الدول الأعضاء وذات العلاقة حول ما يجب أن يتمتع من هذه الحقوق بالاولوية - الحقوق المدنية ، البديل الذي تبنته الديمقراطيات العريقة والتي ترفل بثوب الرفاهية او الوفر الاقتصاديين ، ام الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ، وهو البديل الذي اصرت عليه الدول النامية .
تبنّى ميثاق الأمم المتحدة العتيد من الخوف ومن الحاجة : الحريتين اللتين كانتا جزءاً من الميثاق الاطلنتي (1941) (Atlantic Charter) .

«That all the men in all lands may live out their lives in freedom from fear and want»

وبعد ذلك بأربع سنوات جاء في مقدمة الميثاق للامم المتحدة :

« ان تعيد الامم ايمانها في الحقوق الانسانية الاولية ، وفي كرامة الانسان وقيمته العظمى وبالتساوي بالحقوق بين المرأة والرجل ، وبالتساوي بين الامم كبيرها وصغيرها . . » .

وفي الفصل الأول من الميثاق وفي معرض البحث عن « الهدف الثالث » للامم المتحدة جاء ما يلي :

« . . . تشجيع وتسهيل نمو الاحترام للحقوق الانسانية الاولية والحريات الاساسية للجميع بدون تمييز . . .

وهكذا مواد 55 ، 56 من هذا الميثاق .

II - أهمية هذا الاعلان :

قبل التصويت على هذا الاعلان قالت مدام روزفلت الرئيسة الاولى للجنة :

« كانت هذه الاقتراحات ترمي الى توطيد أسس أولية تكون بمثابة مقياس مشترك لجميع الأمم . ويمكنها ان تصبح الـ(Magna Carta) للانسانية جمعاء » .

وبعد التصويت عليها قال رئيس الجمعية العمومية :

« انها الفرصة الاولى التي اعلن فيها المجتمع المنظم للامم الحقوق الانسانية والحريات الاساسية . ولذلك فلهذا الاعلان سلطة الرأي العام للامم المتحدة كلها ، وسترنو اليها ملايين الرجال والنساء والاولاد في جميع انحاء العالم التي تبعد ملايين الاميال عن باريس ونيويورك مستوحين مباده متطلعين اليه من اجل المعونة والتوجيه » .

وقال البابا يوحنا الثالث والعشرون(Pope John XXIII) « ليس هنالك ادنى ريب بأن هذه الوثيقة تمثل خطوة هامة في طريق التنظيم القانوني والسياسي للمجتمع العالمي . ذلك لأنها تعلن ، بجدية واحترام ووقار ، كرامة الشخصية الانسانية لجميع الناس على السواء . ونتيجة لذلك تقر بحق الانتقال الحر بحثاً عن الحقيقة وبلوغ الخير الادبي وبتحقيق العدالة ، وبحق حياة ذات كرامة ، تقرر بجميع هذه الحقوق حقوقاً أساسية اولية » .

ويبقى هذا الرأي ، وخصوصاً فيما يتعلق بالتنظيم السياسي للعالم ، رأياً متفائلاً جداً ، وخصوصاً اذا ما قيس بالأراء التالية :

وجاء في مذكرة من مكتب الامور القانونية التابع للأمم المتحدة ، ان هذا الاعلان الدولي الشامل لحقوق الانسان الأساسية وحرياته الاولية لا يمكن ان يكون ملزماً للدول التي اقرته كما تلزم هذه الدول مثلاً بمعاهدة تُقَرّ . ومع ذلك او بالرغم منه :

يمكننا بالنظر لأهمية هذه الوثيقة وللاحترام والوقار لطريقة اقرارها ان نتوقع التزام الاعضاء في المنظمة العالمية بها . ومع الايام وبقدر ما يبرر تصرف الدول هذا التوقع ولو تدريجياً ، يصبح هذا الاعلان بفضل صيرورته عادة وتقليداً مصدراً لقواعد تلزم الدول باحترامها وتطبيقها » .

وفضلاً عن ذلك فقد اتخذت قرارات متعددة في الجمعية العمومية للامم المتحدة تستند الى مبادىء هذا الاعلان الدولي لحقوق الانسان .

وكثيرة هي المواد والبنود التي ، مأخوذة من مواده وبنودها ، تدخل بنوداً هامة في معاهدات الصلح ، والاتفاقات ، ودساتير الدول الحديثة . وقد استشهد به كثير من القضاة في نزاعات داخلية .

ويتوقع ان تستعمل الدول الاعضاء في المنظمة العالمية مباده مقاييس حين تقدم تقاريرها ـ كل ثلاث سنوات ـ عن حالة الحقوق الانسانية فيها .

وهكذا فقد اصبح هذا الاعلان قوة فعالة في ميادين اجتماعية وقانونية كبيرة . وبالرغم من انه ليس قانوناً بالمعنى الصحيح ، فانه اصبح تقليداً ومرجعاً محترماً يتمتع بقوة الزامية تشبه قوة القانون ـ بقدر ما يؤثر هذا بعملية الاقناع .

ربما كان في تطور هذا الاعلان ، نحو صيرورته قانوناً،مقياس دقيق ولطيف معاً على مقدار تطور المنظمة العالمية ، الامم المتحدة الى دولة عالميةاو شيء شبيه بها .

III ـ الدولة العالمية

« ليس لنا حتى الآن مجتمعاً عالمياً ـ لا نعرف سوى وقفات بدائية ومترددة في ذلك الاتجاه »(1) .

« التفاهم الحالي بين الامم ، كما يعبر عنه ميثاق الامم المتحدة ، يشتمل على حق « الفيتو » الذى يمنع مطلق دولة كبرى من أن تخضع لرأي الأكثرية في مؤتمر الدول . ويملأ هذا الواقع ليبر اليينادقا سياسيا وادبياً ، ويعني ذلك أن الدول العظمى ليست مستعدة لأن تقبل بدون تحفظ ، المنظمة العالمية »(2) .

*****

«يعلن اميري ريفر Emery Rever في مؤلفه «تشريح السلام» Anatomy of Peace الذي أصبح بمنزلة الكتاب المقدس لدى المثالية الاميركية الدستورية ان الطريقة « لمنع الحروب بين الامم منعا باتا » هي تنسيق السيادات القومية المبعثرة والمتناقضة في سيادة اعلى موحدة قادرة على خلق النظام القانوني الذي يتمتع بالتساوي في اطاره جميع الناس بأمن ، وواجبات ، وحقوق في ظل القانون »(3) .

*****

« ترفض الليبرالية الاميركية ان تواجه واقعا : ان هنالك فرقا عظيماً بين مشكلة المجتمع على الصعيد القومي وعلى الصعيد العالمي . وهذا الفرق لا يمكن أن ينغلب عليه مطلق سحر دستوري . المجتمعات القومية . والامبراطورية جميعها كانت لها وحدة عنصرية ولغوية وجغرافية وتاريخية وقوى تدفعها للوحدة الاجتماعية . أما المجتمع الشامل فليست له لا لغة مشتركة ولا حضارة مشتركة ـ لا شيء يخلق الوعي « بالنحن » . . .

*****

« وللمجتمع العالمي ، بالفعل ، دوافع قوية نحو الوحدة » . . .

يطلب من اميركا اعمالاً خلاقة متعددة اكثر صعوبة ، مع انها اكثر الحاحاً وأقل طموحاً ، من تبني الحكومة العالمية . . هل نجد طريقة نحول بها معرفتنا الخطيرة للقنبلة الذرية الى نوع ما من الاشتراع العالمي ؟ اذا اخفقنا في ذلك نكون قد برهنا اننا نعرف كيف نكره خوف العالم لقوتنا ، ولكننا لا نعرف كيف نخفف من ذلك « خوف »(4) .

---

(1) Reinhold Niebhur, **The Myth** of World Governnent , in W. Ebenstein, **Man and The State, Modern Political Ideas,** N.Y. 1978, P. 721.

Reprint See also **The Nation**, March 16, 1946

(2) Ibid . P. 721 è 722

(3) Ibid. P. 723 .

(4) Ibid. P. 723-724 .

١٧ ـ التقدم التكنولوجي والدولة العالمية

« في الواقع ، يظل هيرمـان كان(Herman Kahn) مصلحـا . وبالرغـم من جميع دراساته العلمية وتحليلاته الدقيقة ، واختباراته الافتراضية .

ففي رأيه لا يمكن أن تبقى السياسة الدولية التي نتعاطاها اليوم والتي ، متناسقـة مهما كانت عليه لقرون خلت ، يمكنها ، مع شيء من تعديل صفاتها تحت وطأة الأسلحة النووية ، أن تبقى على ما هي عليه لمدة ما ، ربما لعشر سنوات أو لعشرين ، غير أنها لا يمكنها أن تستمر قروناً . إنها تتطلب ثورة لتنسجم مع الثـورة النـووية . إن نوع تلك الثورة التي يتصورها ويحلم بها رأي المحلل ، الذي ينقلب هو ذاته الى يوتوبيا معقولة ، تكمن في خلق دولة شاملة في ظل سيادة القانون . إن الدولة العالميّة هي بالفعل واحدة من مجموعات الاحتمالات المتصورة مخرجاً من الأزمة الحـاضرة . وواضـح أنهـا ليـست المخرج الوحيد المتصور . هل هي الأقرب الى التحقيق ؟ لست أدري . ولم يطبق هيرمان خان بالنسبة لهذا الموضوع أسلوبه المفضل : اسلـوب التعـديد المسهب للافتراضـات (That of exhaustive enumeration of hypotheses) .

هـ ـ الحقوق الطبيعية ولعبة الايديولوجيات في الصراع الدولي

« واضاف ان الجانبين (أي الفلسطيني والسوفياتي) عبرا عن تصميمهما على تكثيف الجهود في النضال من أجل تحقيق السلام العادل والوطيد في الشرق الاوسط على أساس الانسحاب الكامل من دون قيد أو شرط للقوات الاسرائيلية من جميع الاراضي الفلسطينية والعربية التي احتلتها في العام 1967 واحقاق الحقوق الوطنية الثابتة للشعب الفلسطيني بما فيها حقه في العودة الى دياره وفقا لقرارات الأمم المتحدة في هذا الشأن وتقرير المصير واقامة دولته المستقلة »(1) .

« وفي مقابلة اجرتها وكالة « تاس السوفياتية الرسمية مع عرفات قال ان المحادثات كانت جيدة جداً والتفاهم المتبادل كان تاما (. . .) ناقشنا تفصيلياً القضايا المتعلقة بتطور الأحداث الاخيرة في الشرق الاوسط وأولينا ضرورة ضمان الحقوق الوطنية المشروعة للشعب العربي الفلسطيني اهتماماً خاصاً »(2) .

و ـ الحقوق الطبيعية وأميركا اللاتينية

وتلعب حقوق الانسـان على الصعيد الاقليمي دوراً ذا فعالية . فهذه فنزويلا ، على

(1) النهار ، الخميس 15 تشرين الثاني 1979 ، ص 1 وص 8 .
(2) المرجع ذاته : ورويتر التاريخ ذاته .

رأي اذاعة لندن(1) في تحقيق لها حول « العالم اليوم »(2) The World Today وهي تود أن تلعب دوراً في مجموعة الدول التي يجمعهاThe Andian Pact والتي تتصدر فيها الحملة للديمقراطية وبسبب غناها من مكتشفات النفط (وقد قدرت امكاناتها بما يزيد عن مجموعة دول أوبيك مجتمعة) بالشعار التالي « لا مساعدات للدول التي لا تعترف بحقوق الانسان »(3) «Non human rights, no aid» .

ويربط هذا الشعار ما بين فنزويلا الديمقراطية في جنوب أميركا والحكم القائم في شمالها إذ هو الشعار الذي رفعه رئيس الولايات المتحدة جيمي كارتر في إطار الصراع الدولي المستند بدوره على اتفاق هلسنكي الذي قصد به التخفيف من حدة هذا الصراع ـ أو بالأحرى نقله من الصعيد العسكري الى الصعيد السياسي ـ أو بالتخصيص الى الصعيد الدعائي الاعلامي .

ز ـ الحقوق الطبيعية والازمة الاميركية الايرانية :

وتدخل الحقوق الطبيعية مجلس الأمن دخولاً استثنائياً ومحرجاً معاً .

«بناءً على دعوة وجهها فالدهايم، الى مجلس الامن خلال 24 ساعة . . »(4) فبناء على الصلاحيات المعطاة « لي بموجب المادة التسعين / 90 / (5) من ميثاق الامم المتحدة ، طلبت انعقاد مجلس الامن لأنني اعتبر ان الأزمة بين ايران والولايات المتحدة اخطر أزمة تهدد السلام العالمي منذ ازمة الصواريخ الكوبية بين اميركا وروسيا سنة 1961 »(6) .

وكان آية الله الخميني قد أعلن الجهاد المقدس ضد الولايات المتحدة ورداً على تحركاتها العسكرية .

وقد جاء في الدعوة التي وجهها الدكتور فالدهايم الى مجلس الامن ما يلي :

« . . . اضافة الى قضية الرهائن (الرهائن الذين يحتجزهم الطلاب المقاتلون في السفارة الاميركية في طهران منذ 21 يوما) ان ايران تشكو من انتهاك حقوق الانسان في عهد الحكم السابق (اي حكم الشاه)(7) .

---

(1) B. B. C. London, Tues. Nov. 27-11-79. 16:45 .

(2) بتوقيت غرينتش The World Today .

(3) المرجع ذاته Ibid.

(4) النهار ، الثلاثاء 27 تشرين الثاني ، 1979 ، ص 1 .

(5) 90 or 99 ? .

(6) B. B. C. London, Interview WITH The Secretary General, Tuesday, Nov. 27 th, 1979, 4.00 G. M. T.

(7) النهار ، المرجع المذكور سابقا .

وهكذا تكون الحقوق الطبيعية ـ حقوق الانسان ـ في اللغة الحديثة في أصل الأزمة ـ التي وصفها الامين العام للأمم المتحدة الدكتور فالدهايم اخطر أزمة يواجهها العالم منذ 19 سنة ـ أي منذ أزمة الصواريخ الكوبية التي نشأت بين اميركا وروسيا عام 1961 .

وعبر هذه الأزمة تدخل الحقوق الطبيعية في أدب السياسة الداخلية للولايات المتحدة الاميركية عبر الحوار التالي بين الدكتور هنري كيسنجر « والمعلق الاميركي المعروف توم فيكر الذي كتب يقول : »

« يبدو ان هناك مرشحاً آخر للحكم في الولايات المتحدة من خلال معركة الانتخابات الرئاسية هو الدكتور كيسنجر نفسه .

فقد القى وزير الخارجية السابق خطاباً امام الحزب الجمهوري انتقد فيه الرئيس كارتر وقال على الرئيس الأميركي أن يثبت أن الولايات المتحدة تعاقب خصومها وتكافىء اصدقاءها ، وانه كان عليه أن يفعل ذلك في مسألة الشاه منذ البداية .

المعلق الاميركي رد على الدكتور كيسنجر رداً عنيفاً موجزه انه كان عليه أن ينصح رؤساءه السابقين والادارة من زاوية حقيقية ما كان يجري في ايران ابام الشاه خصوصاً على صعيد حقوق الانسان(1) .

وهكذا يتبدى مدى تسلط هذا المبدأ ـ حقوق الانسان، الوريث الشرعي الحديث للحقوق الطبيعية التقليدية ، على عقول المتعاملين بقضايا العصر الحديث السياسية .

وليس من السهل اطلاقاً ان يتحمل مسؤول ـ حتى ولو كان على رأس أقوى دولة في العالم ـ تطبيق فكرة الدفاع عن حقوق الانسان ضد كل ظلم يقع عليه في كل البلدان والأوطان(2) خصوصاً في عالم ، كعالمنا ، تستشري فيه الضرورات المتضاربة .

8 ـ نقد الحقوق الطبيعية

آ ـ النهضة الشمالية

وكانت كما تبين لنا من الحركات المؤثرة مباشرة او مواربة بهذه الحقوق النهضة ـ شماليها وجنوبها ، اذ كسرت طوق السوكولاستيكية وتمتع الانسان عن طريقها بكثير من الحرية ربما أكثر من اللازم على مواهب البعض . وحركة الاصلاح الانجيلي . حيث نشأت مشكلة حق الضمير في تقرير المصير .

وبالرغم من ان ميكافللي لم يتطرق الى هذه الحقوق مطلقاً فان تحليلاته للعمليات

---

(1) المرجع ذاته .

(2) المرجع ذاته .

السياسية قد نبهت كثيراً من المفكرين الى نتائج اهمالها ـ النتائج التي تحصل في اطار للتنظيم السياسي يستوحي اقتراحات الأمير .

ب ـ ميكافللي :

ان ما جعل من دويلات ايطاليا النهضة عظيمة لم يكن ازدهار صوفي عجيب للروح الانسانية ـ ان هذه الدويلات وجدت نفسها في موقع استراتيجي بالنسبة للطرق التجارية العالمية بفضل انفتاح الشرق على يد الصليبيين والحروب الصليبية ، وبفضل نمو التجارة ، والصناعات اليدوية الخفيفة . ولو تمكنت هذه الدويلات الايطالية من الاستجابة الموفقة لمتطلبات النمو الاقتصادي لكانت تمكنت من حل مشاكلها فيما بينها وتخلصت من مساوىء التنافس المذلّة . ولربما كانت اتحدت في دولة قوية قومية .

وفي ذلك الحين عاملان كانا يتخطيان عتبة السياسة الاوروبية : الاول ، هو الوحدة القومية ، واللسان المشترك ، والثقافة المشتركة والمصالح الاقتصادية المشتركة والثاني ، هو المركزية القووية التي تستطيع ، بتركيز القوة في الوسط ، ان تحطم جميع الحواجز التي تؤدي الى الانفصال بين مناطق الوحدة القومية . ميكافللي رأى العامل الاول بشيء من الغموض . واما العامل الثاني ـ استخدام القوة من المركز استخداما واقعياً ـ فقد رأه واضحاً اكثر ما يكون الوضوح وكذلك كان تعبيره عنه . وفي هذا تكمن عظمة الأمير . لقد تهجا الأمير قواعد استخدام القوة ، وكان في ذلك سباقاً . كانت فلسفة مكيافللي السياسية دراسة لفن الحكم اكثر منها نظرية في الدولة . كان ميدان اهتمامه البوليتيك (Politik) وليس الشتاتلير(Staatlehre) . يهتم بتوطيد عملية آليات الحكم ، بالقوى التي تولّد السلطة الحكومية وتطبّقها . ويرى الاشياء من زاوية الطبقة الحاكمة لا من زاوية الطبقات المحكومة(1) :

« يكتب مكيافللي عن آليات الحكومة ، عن الوسائل التي تجعل الحكومات قوية ، عن السياسات التي يمكنها تضخيم قواها ، وعن الاخطاء التي تقود الى اهترائها وعزلها . السياسة والاحتياطات العسكرية ، تسيطر على اهتمامه » .

« غالبا ما يناقش حسنات اللاأدبية اذا ما استخدمت بلباقة لتكتسب للحاكم اهدافه . انما هذا هو مسؤول عن شهرته السيئة . ولكن على الأغلب ليس هو بضد ادبي بقدر ما هو لا أدبي . هو يجرد السياسة ببساطة عن أي اعتبارات اخرى ، ويكتب عنها وكأنها غاية بحد ذاتها » (2) .

---

(1) جورج سابين ، تاريخ النظرية السياسية ص339 ،

.(Georges Sabine, A History et Political Theory, London 3 rd. Ed. 1961. P. 339)

(2) « دع الامير ، اذن ، يهتم بالمحافظة على الدولة ، وستعتبر عندئذ جميع الاساليب شريفة كما ستلاقي بالاستحسان » . (الأبحاث،الكتاب الأول59) بغية المحافظة على السلطة السياسية لا بد من الغش والخداع (الأمير 18) .

وبالرغم من انه حلل استخدام الحكام للاساليب اللاأخلاقية طالما تكسبهم اهدافهم[1] ، فهو لم يشك ابداً بأن الفساد الاخلاقي في شعب ما يجعل الحكومة الجيدة غير ممكنة . وربما كان هذا هو الدافع الاساسي والأهم في نصحه للأمير بأن يتلبس ثوب الرياء . وربما كان هذا الدافع الاولي ايضا لمهاجمته الاخلاقية المسيحية ، كاحتقار الامور العالمية ، والانصياع .

ويتضح من ذلك انه يبشر بمقياس ثنائي للسلوك ، واحد للحاكم ، وواحد للمحكومين . ويبرر ذلك بقوله ان الحاكم هو خارج نطاق الفئة المحكومة بالادبيات المسنونة ، وبأنه هو الذي يسن هذه الادبيات ، ولأن النجاح هو مقياس الحكم عنده لا القانون .

وكان مكيافللي واعياً للقوى التي لا تخضع لعدّ او قياس ، والتي تدخل مع ذلك السياسة .

وليس بصحيح الرأي القائل بأن عدم اهتمام (او بالاحرى حياد) مكيافللي بالنسبة للادبيات كان ترفعاً علمياً من جهته . كان ميكافللي مهتماً بشيء واحد : القوة السياسية ، ومحايداً أو مهملاً لجميع الاعتبارات الأخرى - إلا بقدر ما تقدم أو تؤخر في هذه القوة .

أما اسلوبه بقدر ما كان له اسلوب ، فكان ملاحظة موجهة بذكاء مفرط وفهم سليقي . لقد أكد بوضوح ان الطبيعة الانسانية[2] هي هي اينما وجدت . ولذلك اخذ أمثلته من الحوادث حيثما وجدها .

استخدم التاريخ كما استخدم ملاحظاته ليمثّل على استنتاج وصل اليه بدون اية اشارة الى التاريخ .

ومع هكذا اسلوب في ظل تفكير كالتفكير المكيافللي يظل القليل القليل من أهمية الحقوق الطبيعية .

ج - هيجل

لام هيجل روسو لوضعه اسباب القلب في مرتبة ارفع من المرتبة التي تشغلها اسباب العقل ، وكانط لفصله بين العلم والدين .

وبينما كان الأولان محللين فقد حاول هيجل ان يؤلف .

---

(1) وهذا من صفات العقلاني في المعرفة .

(2) وهذا أيضاً : « التفكير النموذجي » .

أما فيما يختص بفكره السياسي المحض ، فيعرضه لنا في تعاليم فلسفة الحق(1) .

وكانت غايته ان يتعرض الى الدولة كفكرة(2) ـ ان يعالج عمليات الفكر المنطقية التي يجب ان تتطور عبرها فكرة الدولة ، فتتبلور . وهكذا وبالرغم من أن مقصده يمت الى مقصد افلاطون بصلة وثيقة فان نقطة انطلاقه لشبيهة ، كما هي الحال مع سابقيه ، بنقطة انطلاق روسو . تلك هي الارادة .

I ـ الديالكتيك

وكانت الديالكتيكية اسلوبه المفضل . وبفضلها، كان يعتقد، أنه يصبح بالامكان الوصل بين مملكة الواقع ومملكة القيمة بواسطة علاقة منطقية ضرورية(3) . هي ذريعة (بل وسيلة) جديدة لفهم مشكلات الدين والقيم والاجتماع .

وهكذا نرى ان هيجل عاد ـ بعد انتقادات الاسلوب الهندسي الذي استخدمه غروتياس ، وبعد انتقادات هيوم التجريبية للقانون الطبيعي التقليدي ، فربط بين علاقات ثلاث يدعو التفكير الواضح الى الفصل بينها ! .

ولم يكن الاهتداء الى هذه الديالكتيكية نظرياً تجريدياً فحسب ، بل قاده اليها اعتباره نتائج الثورة الافرنسية التخريبية .

II ـ وللدولة القومية في سياق هذه الطريقة اهمية تذكر . إذ أن الدولة القومية هي هدف التكامل القومي ومديره . وليس لارادات الافراد من قيمة تذكر . انما فعل القوى الاجتماعية غير الشخصية هي ما يسأل عن توجيه مجرى التاريخ(4) .

فالدولة القومية والديالكيّه هما مبدآن مهمان في فلسفة هيجل التأليفية . وتكثر الاسئلة حول هاتين الركيزتين لفكره . ولكن لا يهمنا النقد الآن بقدر ما يهمنا العرض .

وكانت الدراسة التاريخية من صميم تفكيره العام . وترتكز هذه الدراسة على افتراض معين : هنالك في الطبيعة نمط واحد او قاعدة واحدة للتكامل التاريخي يمكن التدليل عليها بترتيب الوقائع التاريخية بشكل معينّ .

---

(1) (Grundinien der Philosophie des Rechts) Vol. 8. (أعمال ، المجلد الثامن) .

(2) ترتبط الفكرة بالواقع عن طريق المبدأ الهيجلي المشهور : « كل عقلاني حقيقي وكل حقيقي عقلاني » .

(3) وتتوضح عبره فكرة جديدة «للضروري»ٌ . راجع للمؤلف محاضرة في الاركان بـ الجيش اللبناني ، معهد التعليم العسكري العالي ، بعنوان « الصراع العقائدي بين الشيوعية والديمقراطية » ، القيت بتاريخ 11 آذار 1981 . القسم الأول 1 مقطع 2 ، الضرورة الديالكتيكية ، ومقطع 5 ، ب ، « الضرورة الاقتصادية » .

(4) ومن هنا يصبح اعتبارنا للقومية بديلاً للحقوق الطبيعية اعتباراً لا يفتقر الى مبررات ! راجع كذلك هذه الدراسات ، هذا الفصل بالذات قسم البدائل ، مقطع 4 .

وتتلاقى في هذا التيار ثلاثة نظريات : التقدم الانساني ، (كوندورسيه وتيرجو) ، التطور العضوي (داروين) ، والعلاقة المنطقية الضرورية التي تتجلى في التاريخ ويمثل عليها التتابع التقدمي للثقافات القومية (هيجل) .

وكان من المفترضات الاساسية لمزج هذه التيارات في مجرى واحد ؛ الديالكتيكية ، اعتقاد هيجل انه وجد فيها قانون تأليف يكمن معاً في طبيعة العقل كما في طبيعة الاشياء . وهكذا تنطبق قواعد العقل على مجرى الحوادث ويمثل مجرى الحوادث قوانين العقل . في الواقع تندمج ، في رأيه وفي النهاية ، قوانين العقل وقوانين الحوادث والوقائع .

واعتبر هيجل الديالكتيكية في فلسفة الحق طريقة جديدة تكشف القناع عن اتكالات وعلاقات في المجتمع والتاريخ لا يمكن ان يكشف عنها بأية وسيلة اخرى . واعادت فلسفته السياسية تقويم القومية ، بمعزل عن الفردية وعن حقوق الانسان .

وجمع اعتقاده بضرورية التاريخ مقومين مهمين من مقومات فلسفته السياسية : الأول ، الاعتقاد بأن القوى الفاعلة في التاريخ هي قوى عامة لا شخصية وليست بالتالي اشخاص معينين او حوادث ، والثاني ، الاعتقاد بأن قيمة الفرد تتوقف على العمل الذي يقوم فيه على مسرح المجتمع : إن قيمته وسيليّة وحسب .

III ـ الكليات والجزئيات ومرادفاتها السياسية :

ـ ليست الجزئيات على الأغلب ، بذات قيمة تذكر ، اذا ما قورنت بالكليات : يُهْمَلُ الافراد ويُضَحَّون(1) .

ولذلك فلا يمكن ان يصنع الابطال التاريخ . جلّ ما يقدرون عليه هو التفهم الجزئي لمعانيه . وليس الابطال سوى ذرائع في ايدي قوى اجتماعية لا شخصية لا تظهر نفسها في حوادث التاريخ بل تكمن وراءها ـ انما يخضع الابطال لمنطق الحوادث .

ورأى في التاريخ ، مع العناية الالهية ، مبدأ القوى المتوازنة ، والتعارض ، تتقدم على نمط منطقي وتتكامل .

VI ـ الفرد

يجب أن يفهم الفرد عضواً في المجتمع ، وبالتالي ، جزءاً من الدولة . كما قال روسو مواطنيته تسبق بالأهمية انسانيته .

---

(1) فلسفة التاريخ ، مقدمة ص34 .

وعلى هذا الاساس ـ ينتقد هيجل مقومين مختلفين للفردية ، مفهومين بين التاريخ ، في نظره خطأهما وخطرهما . الأول هو مفهوم لوثر للفرد وحريته : أي استقلال صوفي عن جميع القضايا الاجتماعية والسياسية ، بالاحرى العلمانية . وكان من نتائج هذا المفهوم ان منع تكوين وتأليف اجزاء المانيا في دولة قومية . وفي هذا ما يكفي من الخطر ، على مذهب هيجل ، ليستحسن نبذه .

أما المفهوم الثاني الذي لم يستسغه هيجل فهو المفهوم الذي عممته، بقدر ما قدرت ان تعممه ، الفلسفة العقلانية . وكان هذا مسؤولاً في رأيه عن جمودية ، همجية ، وعنفية الثورة الفرنسية .

ويخطي هذان المفهومان لأنهما يفصلان بين الفرد والمجتمع الذي يعيش فيه هذا الفرد، فيقوم فيه ببعض الواجبات ويتمتع ببعض الحقوق. وهو أيضاً يفصل الفرد عن ماضيه في المجتمع . لذلك فيهشم هذا المفهوم طبيعة الفرد كما يهشم طبيعة المجتمع :

« جوهر الدولة الحديثة يجمع ما بين الكلي والحرية الكاملة للجزئي بما فيه مصلحة الافراد »(1) .

V ـ « الدولة »

وما هو مفهومه للدولة ؟

ليست الدولة مؤسسة منفعية ، مهمتها ادارة وتطبيق القانون والقيام بدور الحارس على أمن وسلامة الأفراد فحسب . تقوم الدولة بتوجيه المجتمع المدني ادبياً وكما ان المجتمع المدني يتكل على الدولة كذلك تتكل الدولة على المجتمع فيما يختص بذرائع تحقيق الاهداف الأدبية التي تسجم فيها .

واذا تكلمنا بلغة الأهداف والوسائل، فما الدولة واسطة بل غاية وهدف . تمثل المثال العقلاني للتكامل التاريخي ، والعنصر الروحاني الحق في المدنية . وهكذا فهي تستخدم وربما تخلق ، بمعنى ما وراء طبيعي ، المجتمع المدني لتحقيق غايتها الخاصة وبالتالي غايته ايضا :

« الدولة(2) هي الارادة الالهية . . . تتكشف عن ذاتها في الشكل الواقعي للعالم المنتظم » .

---

(1) فلسفة الحق ، مقطع 260 .

(2) وهكذا ترى ان هيجل لا يتساهل مع القول بأن مصدر سلطة الدولة هي ارادة الشعب . ذلك لأن الشعب على الغالب لا يعرف ارادته .

« . . . ist vielmehr der Fall dass das volk , insofern mit diesem Worte ein besonderer theill der mitglieder eines staats bezeichnet ist, den theil ausdrucht der nicht weiss was er will .

. (Philosophie des Rechts, Sec. 301).

بينا المجتمع المدني هو منطقة الميول العمياء والغرائز والضرورة السببية ، تعمل الدولة على ضوء اهداف واعية ومبادىء وقوانين . وهكذا ، وبالرغم من ان الدولة والمجتمع يتكاملان الواحدة بالآخر فهما على صعيدين مختلفين للديالكتيكية .

ـ وفي هذا السياق يصح مفهوم الدولة الدستورية . سلطة الدولة في رأيه هي سلطة مطلقة ، ولكنها ليست اعتباطية . وينفي هذه الاعتباطية الخضوع للقانون . ويقيد هذا القانون تمييزات المسؤولين والموظفين كما ينطبق على الجميع فيما يختص بما هو مشترك مجرد بينهم . وهكذا **فجوهر الطغيان هو اللاقانونية** وبالتالي جوهر الدولة الدستورية الحرة هو نفيها للاقانونية بغية تأمين الطمأنينة والعدالة :

« وبقدر ما تكون الاشياء في الدولة ثابتة وآمنة بقدر ما تنتفي الأهواء الخاصة » .

« والطغيان هو شرط اللاقانونية ، حيث يعتمد لا القانون بل الارادة الجزئية والفردية »(1) .

VI ـ السلطة التشريعية :

ـ وما السلطة التشريعية سوى الموضع حيث تتلاقى الدولة والنقابات العمالية . ويتمثل المجتمع المدني(2) اذن في المجلس التشريعي ليس على اساس الشعبية او الجغرافية ، بل على أساس المصلحة العمالية او المهنية . ورأى انه من الضروري ان يمثل الوزراء الطبقة الرسمية التي توجه المجتمع المدني .

VII ـ هيجل ونقد الحقوق الطبيعية

يُستدل على موقف هيجل من الحقوق الطبيعية من موقفه في « المجتمع المدني » وموقفه « في الطغيان » !

« المجتمع المدني هو منطقة الميول العمياء والغرائز والضرورة السببيّة » .

انما هو مجتمع تستشري فيه الفوضى ـ الفوضى التي تقوم الدولة الدستوريّة لتضبطها فتجعل الامور فيها ثابتة وآمنة ومستمرة ومستقرة .

أما موقف هيجل في الطغيان فهو باختصار :

---

(1) ذات المرجع مقطع 278 .

(2) « فحسب هيجل كان المجتمع المدني انتظاماً ميكانيكياً خالياً من الذكاء والتوجه الذاتي » من محاضرة للمؤلف في الاركان ـ الجيش اللبناني ، معهد التدريس العسكري العالي ، ص25 ، حاشية رقم4 . (مرجع مذكور سابقا) .
راجع كذلك : Georges Sabine A History of Political Theory London and New York, 3 rd Edition 1961, P. 773

« والطغيان هو شرط اللاقانونية ، حيث يعتمد لا القانون بل الإرادة الجزئية والفرديّة[1] .

ولما كانت الارادة الفرديّة هي الشـرط الاكثر أهميّة الذي تتوفر بتوفره ممارسة الحقوق الطبيعية ، يمكن ان يعتبر قول هيجل هذا ذا معامل هدّامة على أرومة الحقوق الطبيعيّة .

غير أن هناك بعض الاعتبارات التي تضيّق الفجوة بين هيجل والحقوطبيعيين فتقلل من الفوضى التي قد تنشأ من ممارسات الافراد وان بدعوى الدفاع عن حقوقهم الطبيعيّة . من تلك الاعتبارات خضوع هذه الممارسات لحكم السنّة الطبيعيّة .

ولكن هذا لا يخدع هيجل بشيء فيخفف من حَنَقِهِ على الحقوق الطبيعيّة . ذلك لأنه يبقى الغالب عليه فكرة ان الشعب ، على الغالب ، لا يعرف ارادته[2] .

وبالمناسبة ينبغي أن نتذكّر موضوعاً سبق أن تطرقنا اليه : المقدّمات التي ينبغي ان تتوفر في مجتمع ما ـ وعلى العموم في الحضارة الانسـانية ـ قبل أن يصبح البحث في الحقوق الطبيعيّة ذا مغزى سياسياً وفاعليةٍ عمليّة . مما تقدّم من آراء هيجل نستنتج أنه ينبغي أن يعتبر الشعب ، وكل من أبنائه ، ذا صفات توحي بالثقة به ـ أو على الأقل بأنه يعـرف مصلحته ويعرف كيف يخدمها بمسؤولية . ولما كانت هذه الثقة لم تتوفر الى درجة كبيرة في مراحل التطور المتعددة للفكر السـياسي ، فإننا نكتفيء الى الموضوعة القائلة بأن تتوفـر بعض ثقة بالأفراد الذين ينبغي لهم الوقوف في وجه الطغيان دفاعاً عن الحقوق الطبيعية !

د ـ الكسي دي توكفيل(Alexi De Toqueville)

الدستورية والقومية والاشتراكية ـ هذه هي المدارس السياسية التي سادت فكرة القرن التاسع عشر .

منذ الثورة الفرنسية حتى منتصف القرن التاسع عشر اصبح الدستور المكتوب عادة العصر المتبعة. وعالجت النظرية السياسية ، من الزاوية القانونية ، معتقد السيادة ، مهمة الملك ، وطبيعة الدولة الاتحادية .

ومال مفكرو هذا العصر واشهرهم كونستان(Constant)[4] وجيزو (Guizot)

---

(1) فلسفة الحق ، مقطع 278 ، G.W Hegel, Philosophies Des Rechts, P. 301 .

(2) راجع كذلك : G.W Hegel, Morceaux Choisies, Gallimard Paris, 1969 .

(3) الدكتور ملحم قربان ، « الأخلاق والمجتمع » بيروت ، طبعة رابعة 1974 ، ص 12 .

(4) وقد أصبح معه مبدأ فصل السلطات يدور حول خمس سلطات لا ثلاث فقط كما هو المعنى التقليدي لهذا المفهوم الدستوري .

وتوكيفيل (Toqueville) ـ الى اهمال الدولة والاهتمام بالحكومة »(1) . وأهملت تماما السيادة بمعنى السلطة المطلقة العليا التي لا تقاوم ولا تحد. عنت السيادة لهؤلاء مفهومي العدالة والعقل يصفان نظاماً تتوازن جهازاته بالقوى والسلطات وتكبح احدها جماح الباقية وادّعى الملك ـ على لسان المدافعين عنه ـ سلطة لا غنى عنها لا سلطة مطلقة . وتقاسم الشعب والبرلمان والملك هذه السيادة الحكومية حسب تخطيط الدستور .

وذهب دي توكيفل ـ وهو ارستقراطي فرنسي ـ الى الولايات المتحدة فأعجب بكثير من مزاياها الاجتماعية والسياسية والفكرية فكتب كتاباً في مجلدين عنوانه الديمقراطية في اميركا . واخذ المجلد الثاني من هذا الكتاب شهرة تليق به .

ومن أشهر الاراء في هذا المجلد :

أولاً ، الاعتقاد بأن العالم متجه ـ شاء أم ابى ـ نحو المساواة بين ابنائه وطبقاته . تضطره على اتخاذ هذا الاتجاه عوامل تكنية اقتصادية واجتماعية . هذا هو الاطار الحتمي الذي يجد ساسة العالم انفسهم يعملون ضمن نطاقه .

غير أن بامكانهم ـ وهنا تكمن حريتهم ـ ان يستخدموا هذا الاتجاه المقرر لكي يساعدهم على الحرية فيكثفونها ويعمقون جذورها ويوسعون امداءها . اما اذا اخفقوا في ذلك فيكون نصيبهم العبودية ـ أي عبودية لم يعرف لها تاريخ الانسانية مثيلا .

ثانياً ، يعتقد دي توكيفيل ان عالم القرن التاسع عشر يتعرف على نوع من الاستبداد والارستقراطية جديد في تاريخ البشرية ويختلف اختلافاً قوياً عن الارستقراطيات المعروفة سابقاً في التاريخ . تلك هي ارستقراطية اداريي الصناعات الكبرى الذين ينظرون على الغالب الى العمال ـ مجرد ادوات للكسب ـ الامر الذي يخلق فجوة عميقة بينهم ، أي بين الطرفين ، وبالتالي يباعد بينهما بدلا من ان يقرب وجهات نظرهما .

ثالثاً ، وقد شارك دي توكيفيل جون ستيورت مِلّ الاعتقاد بأن حكم الاكثرية في النظام الديمقراطي ليس من الضروري ان يكون دائماً ضمانة ضد التسلط والحكم الاستبدادي . ذلك لأن الاكثرية نفسها قد تكون استبدادية . وعندما تكون الاكثرية استبدادية يصبح استبداد الرأي العام أي رأي الاكثرية ليس على الغالب فجائياً وقاسياً بل

---

(1) ولهذا الانتقال بالاهتمام بالتركيز علاقة بنشوء الاجتماع السياسي وازدياد الاهتمام به مصدراً للعلاقات السياسية وبالتالي منبع الفهم الصحيح للقوى السياسية وتصارعها وانتصار بعضها على بعض بمقتضى منطق يختلف عن منطق الدساتير والمعاهدات والتفكير السياسي النظري .

على العكس هادئاً وتدريجياً بحيث يتغلغل شيئاً فشيئاً في نفوس الناس فيقتل عندهم في النهاية المبادرة الفردية والميل الى معارضة المعروف الشائع . وهكذا يصبح الفرد مجرد مخلوق همه الاوحد مسايرة المجموع الذي لا يكف عن التأثير فيه والضغط عليه حتى ينصاع له انصياعاً تاماً . وفي لطف تأثيره وتدريجية هذا التأثير يكمن خطر الاستبداد الاكثري . ذلك أنه يجعل من الفرد (او القلة في المجتمع) ينصاع لرأي الاكثرية بدون أن يشعر الفرد بذلك . أي بعد أن تعود نفسه على الخضوع ـ الامر الذي يقلل من امكانات اثارة الاصطدامات ذات النتائج المثيرة والمعكرة للسلام .

وعلاقة هذه الافكار بالحقوق الطبيعيّة ، ما هي ؟ وخصوصاً ، مهمتها النقديّة بالنسبة لهذه الحقوق .

بالإختصار ، وبدون الدخول بتفصيل الاسناد والبرهان ، نتحمل مسؤوليّة المغامرة بالملاحظات التالية :

أولاً ، ان لممارسة الحقوق الطبيعيّة حدوداً قاسية وقاهرة . غير ان هذه الملاحظة تنتج عن مفهومنا للحرية وممارستها . فهي ليست جديدة وليست بخاصة بالحقوق الطبيعية . ومع هذا قد يفيد ان نتذكرها ، بل من الضروري ان نفعل ذلك .

ثانياً ، وهذا هو الامر الأهم من هذه الملاحظات ، ان الحقوق الطبيعيّة ، وان هي حاربت شراً في الممارسات السياسية والاجتماعية ، فبفعل هذه المحاربة بالذات ، قد تتعرض لمزالق وشرور قد تكون اقسى وادهى من الشرور التي تحاربها عن وعي وسابق تصور وتصميم .

ثالثاً ، ان مشكلة الانسان مع المجتمع الأفضل ليست بالمعركة التي تحارب إلا على جبهات متعددة وبالاتكال على اسلحة متنوعة ومتعددة وعلى صُعُد تتكاثر مزالقها بقدر ما ترتفع بالانسان على مراقي الترقي .

ولا تنتهي لائحة العبر بالتي ذكرنا ولكننا ، وللوقت الحاضر ، نكتفي بها .

هـ ـ ادمون بيرك(Edmond Burke)

كان طبيعياً جداً ان تثير قساوات ووحشية الثورة الفرنسية ردة فعل في الاوساط المحافظة . وكان قائد الحملة على الثورة الفرنسية ادمون برك .

يهمنا ، ونحن على وشك أن ندرس بعضاً من شطحات قلمه ، وبصفته قائد الحملة الشعواء على الثورة الفرنسية ، أن نؤكد الفكرتين التاليتين ، وهما في نظرنا منطلق التعرف الصحيح الى فكره السياسي .

يهاجم برك المبادىء الاساسية لهذه الثورة على صعيدين : الاول صعيد الاسلوب ، والثاني ، صعيد المحتويات الفكرية .

يتهجم بيرك ـ بأقسى ما يكون التهجم ـ على طريقة صيغة الحقوق الانسانية والواجبات الاجتماعية والتنظيمات السياسية بمعادلات حسابية دقيقة . انما الحياة السياسية في عرفه ، لا تمنح المنطق فرصة معالجتها معالجة دقيقة . وهكذا تصبح مأثرة الثورة ـ اختصار المبادىء السياسية والحكومة في دستور مكتوب ـ مظهراً من مظاهر الجنون ـ واعلان « حقوق الانسان » ليس ، في رأي بيرك ، سوى تبشير بالفوضى(1) أو عمل يخجل منه حتى تلامذة المدارس الابتدائية(2) .

ويرفض بيرك جزميات الثورة ـ كما تبين ـ رفضاً قاطعاً :

« مركز الانسان يحدد واجباته »(3) .

وفي هذا القول ما فيه من القول بتعددية الطبقات وتدرجها .

I ـ سابقة :

وربما كان من المناسب التقديم للمنتخبات من قلم بيرك بمقطع من افلاطون . المغزى الأبعد للنقديين ؟ أنّ هنالك فرقاً جوهرياً(4) بين الرياضيات والاجتماعات ـ وخصوصاً السياسة !

« ثيودروس : ماذا تعني ، يا سقراط ؟

سقراط : اعني انك اعتبرت السفسطي ، ورجل الدولة ، والفيلسوف متساوين في القيمة بينما تختلف قيمهم الحقيقية اختلافاً لا تستطيع نسبك الرياضة ان تعبّر عنه .

ثيودروس : وحق آمون(Ammoun) ، اله طيبا ، انها ضربة موفقة يا سقراط ، وتدل على انك لم تنس ما تعلمت من رياضيات »(5) .

II ـ منتخبات(6)

« وانني لبعيد عن نفي الحقوق الحقيقية للانسان . واذا نفيت مزاعم الناس الخاطئة فيما يتعلق

---

(1) ادمون بيرك ، الاعمال ، الجزء الثالث ، ص221 .

(2) المرجع ذاته ، ص310 .

(3) الاعمال ، الجزء الرابع ، ص167 .

(4) راجع لتوضيح هذا الفرق ولبحث اهميته في العمق كتابنا المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، بحث : « العلم نوعان » .

(5) افلاطون ، المحاورات ، « رجل الدولة » .

(6) ادمون بيرك ، « تأملات في الثورة الفرنسية(Reflections on the French Revolution) .

بحقوقهم فانني لا أقصد بذلك أن اميء الى تلك التي هي حقيقية والتي لا بد أن تهدمها مزاعمهم المهووسة . اذا كانت المجتمعات المدنية قد قامت لخدمة مصلحة الانسان تصبح جميع تلك الحسنات الناجمة عن الاجتماع حقوقه المشروعة . ان الاجتماع هو مشروع رابح والقانون ذاته ان هو الا فائدة تعمل في ضوء قاعدة . فللناس اذن الحق ان يعيشوا في ظل القانون والعدالة . للناس الحق بالتمتع بثمار أتعابهم وصناعاتهم ويجعل هذه الاعمال مثمرة للانسان الحق بكل ما يمكنه ان يقوم به دون أن يتصدى على حقوق الآخرين . وله الحق ايضا بذلك الجزء المنصف من ثمار العمل الجماعي الذي يقوم به المجتمع لمصلحة الفرد . ففي هذه المشاركة لكل حقوق تساوى مع حقوق الآخرين ولكن هذا لا يعني أن لكل الحق باشياء تساوى مع ما يحق لكل من الآخرين . ان ذلك الذي يضع خمس ليرات في هذه الشراكة له حق بها . والذي يضع خمسمئة ليرة له ايضا حق بها ، وحق الاول بالخمسة يساوي حق الثاني بالخمسمئة ومع هذا فالخمسة شيء والخمسمئة شيء آخر . وهكذا فيتساوى الناس في الحقوق ولكن هذا لا يعني انهم يتساوون بتلك الاشياء التي تتناولها تلك الحقوق المتساوية . وكما أن الاول والثاني لهما حقوق متساوية بجزء من الربح الناتج عن رأس مالهما (505 ليرات) فان حصة الاول صاحب الخمس ليرات لا يمكن بأي معنى من العدالة أن تكون متساوية بحصة الثاني من الربح . وكذلك فيما يتعلق بالقسط من السلطة أو القوة أو مقدار توجيهه لأمور الدولة ، فانني أنفي أن يكون لكل انسان حصة متساوية مع ما لغيره في ذلك . ان هذا الحق ليس من الحقوق الطبيعية المباشرة للانسان المدني الاجتماعي. إن مقدار حصته في السلطة المدنية هو أمر ينبغي ان يسوى بالاتفاق (أو التعاقد) .

إذا كانت الحالة المدنية الاجتماعية نتيجة التعاقد فينبغي ان يكون التعاقد قانونها. وينبغي أن يقرر ذلك التعاقد جميع بنود الدستور وتعديلاته. وجميع أنواع السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية والسلطة القضائية هي مخلوقاته ـ ذلك أنها لا يمكن ان تكون في أية حالة مغايرة للامور . وكيف يحق لانسان في ضوء التعاقد المدني الاجتماعي ان يدعي حقوقاً لا تفترض وجوده او بالاحرى حقوقاً تتنافر معه تنافراً مطلقاً . ان من الدوافع الاولية والاساسية الى الاجتماع المدني ـ الدافع الذي يصبح بعدئذ قانوناً اساسياً في الحالة المدنية الاجتماعية ـ هو المبدأ القائل بأن الانسان الفرد لا يحق له ان يكون حكماً او قاضياً في قضية تخصه . وبذلك يجرد الانسان نفسه من الحق الاهم للانسان الطبيعي ـ الانسان غير المتعاقد ـ يجرد نفسه من حق الحكم لنفسه ومن حقه في تنفيذ قضيته . انه يتنازل عن هذا الحق لحاكمه . وتنازله هذا يتضمن تنازله ايضا ـ الى حد ما ـ عن حقه في الدفاع عن نفسه ـ اولى مبادىء القانون الطبيعي . ليس بامكان الناس ان يتمتعوا معاً بحقوق الحالة الطبيعية والحالة المدنية .

حتى يتمتع بقسط من الحرية يتنازل عنها كلها تكليفاً ومشاركة ،(in trust) .

، لا تقوم الدولة بفضل حقوق طبيعية قد توجد بمعزل تام عنها ـ ان الحقوق الطبيعية تظهر بمعزل عن الدولة اكثر وضوحاً وأكثر تجريداً . غير أن كمالها التجريدي هو ضعفها التطبيقي . ان الناس بفضل فهم بكل شيء يحتاجون الى كل شيء .

والدولة هي حيلة تقوم بها الحكمة الانسانية لتسد احتياجات الانسان .

وللناس حق بأن تشبع هذه الحكمة تلك الاحتياجات . ومن جملة هذه الاحتياجات هي الحاجة

التي تنشأ عن الحياة الاجتماعية ـ الحاجة الى لجام قوي يكبح عواطف الناس . يتطلب المجتمع ليس اخضاع عواطف الفرد فحسب بل ايضا قتل بعض الميول والسيطرة على بعض الارادات عند الفرد وعند المجتمع عامة . ولكي يتم ذلك السعي تصبح حريات الناس والحد من هذه الحريات حقوقاً يعترف بها لهم . ولكن ، ولما كانت هذه الحريات وهذه الحدود على الحريات تتغيّر مع الزمان والظروف بطرق لا حصر لها ولا نهاية او حد فيصبح من العبث تقريرها على ضوء قاعدة تجريدية ، وانه لضرب من الجنون او قل اكثر من الجنون ان نبحث تلك القضايا على أساس مبدأ كهذا .

ان العلم الذي يدرس بناء الجمهوريات(Commonwealths)او ترميمها او اصلاحها هو ككل علم اختباري آخر لايصح ان يدرّس بطريقة قبلية(a Priori) ولا يكفينا الاختبار القصير معلماً في هذا العلم التطبيقي العملي : ذلك أن الاسباب او النتائج الحقيقية للمسببات الاخلاقية ليست دائماً مباشرة . فرب عمل بديء منحازاً غير صالح بادىء ذي بدء ثم تطور بعدئذ فأصبح عملاً ممتازاً حقاً ـ وفوق هذا قد يكتسب صفته الممتازة من سوء تأثيراته الاولى . وقد يحصل ايضا على عكس هذا : كثيراً ما تتحول مخططات مقبولة ومعقولة وذات نتائج مرضية الى نهايات مخجلة يؤسف لها . وفي الدولة كثيراً ما توجد علل مغمورة او مدفوفة تقلب الاشياء التي تبدو في بدايتها غير ذات اهمية وتافهة أموراً قد تتعلق بها رفاهية الدولة بإجمعها ـ ولما كان علم الدولة اختبارياً بطبيعته ، ولما كان يقصد به ايفاء اغراض عملية تطبيقية (1) ، ولما كان هذا الأمر يتطلب اختباراً طويلا ـ طويلا الى حد لا يمكن معه ان يكتسبه انسان طيلة حياته مهما كان دقيق الملاحظة وسريع الفهم ـ لكل ذلك ينبغي ان نكون كثيري الحذر واليقظة عندما نخاطر في هدم بنيان نظام خدم بشيء من الكفاءة غايات المجتمع لعصور متعددة ، او في محاولة اعادة بنيانه بمعزل عن مثل او مخططات سبق أن برهنت على فائدتها .

إن مثل الحقوق الميتافيزيكية الطبيعية عندما تدخل الحياة العامة هو مثل اشعة النور عندما تعبر مشروطة كثيفة . انها وبفضل قوانين الطبيعة تنكسر انكساراً يحولها عن خط مجراها المستقيم . في الواقع تعرض الحقوق البدائية للانسان ـ عبر تراكمات معقدة وخشنة للعواطف الانسانية ولمشاغل الانسان اليومية ـ الى انعكاسات وانكسارات متعددة . لهذا يصبح من غير المعقول بحث هذه الحقوق وكأنها لم تزل على بساطتها السابقة وفي اتجاهاتها الاولية الطبيعية . ان طبيعة الانسان لمعقدة . وأمور المجتمع أكثر تعقيداً . لذلك لا يناسب اي موقف بسيط من القوة او اتجاهها لا طبيعة الانسان ولا طبيعة اموره . ان الحكومات المبسطة هي في الاصل حكومات ناقصة ـ حتى لا نتهمها بأكثر من ذلك .

ان الحقوق المزعومة التي يبشر بها هؤلاء هي جميعها تطرفات : وبمقدار ما هي صحيحة ميتافيزيكيا بهذا المقدار هي خاطئة اخلاقياً وسياسياً . ان حقوق الانسان هي نوع من الحد الوسط . لا يمكن تعريفها ولكن بامكاننا ان تميزها . ان حقوق الانسان في ظل الحكومة هي الحسنات التي تنشأ عن هذا

(1) وقد ذهب بيرك الى ان المجتمع « شراكة في جميع العلوم ، شراكة في جميع الفنون ، شراكة في جميع الفضائل وفي الكمال » . مؤلفات ، المجلد الثاني ، ص. 386 .

وهذا تعبير عن احترام كبير للمجتمع وبالتالي ، للدولة التي اعتبرها بيرك مؤسسة تتخطى الامور الانسانية الى المشاركة في النظام الامي الذي يسوس الله بواسطته العالم . ومن هنا احترامه للمؤسسات والتقاليد التي يداخلها ، عبر التاريخ ، عنصر الهي . ومن هذه الزاوية يتشابه بيرك وهيجل .

النظام . وهذه الحسنات هي غالباً أما انواع من التوازن بين فوارق في الخير واما انواع من المساومة بين خير وشر او بين شرين .

ان العقل السياسي هو مبدأ يقوم بعمليات حسابية . فهو يجمع ويطرح ويضرب ويقسم . غير أن هذه العمليات هي عمليات ادبية اخلاقية لا ميتافيزيكية ولا حسابية (1) .

و ـ أ ـ بوفندرف(2) (Puffendorf) في أصل العبودية ، أي نقض الحقوق الطبيعية .

ان اصل العبودية حسب بوفندرف هو الحاجة . فعندما يجد بعض الفقراء انفسهم في وضع مزرٍ يفضلون ان يضعوا انفسهم في خدمة الأغنياء لكسب العيش والمحافظة على الحياة . وهذا التعاقد التأجيري يتطور شيئاً فشيئاً حتى يصبح ، عندما يكتسب صفة الدوام ، تعاقد عبودية . فالتراضي اذن هو اساس هذا العقد وليس حق الانتصار الحربي :

«La servitude vient ordinairement d'un consentement volontaire et non pas du droit de la guerre; quoique la Guerre ait donné occasion d'augmenter extrêmement le nombre des serviteurs ou des esclaves, et d'en rendre la condition plus malheureuse, en un mot, un véritable.

Esclavage: Pour moi, voici de quelle manière je conçois que la servitude a été originellelent établie. Lorsque, le Genre Human s'étant multiplié, on eut commencé à se lasser de la complicité des premiers siècles d'augmenter les commodités de la vie, et d'amasser des richesses superflues; il y a beaucoup d'apparence que les gens les plus riches et qui avaient de l'esprit, engagèrent ceux qui étaient grossires, et peu accomodés à travailler pour eux moyennent un certain salaire ... Ainsi la servitude a été établie par un libre consentement des parties, et par un contrat. (3) »

وعلاقة هذا بالحقوق الطبيعية ؟ إذا صح هذا ، اصبح الحق بالحرية وبالتملك ، حقاً غير ثابت (Inalienable) لا يمكن مبارحته ، او ، لا يمكن الفصل بينه وبين الانسان

---

(1) المرجع ذاته .
راجع كذلك افلاطون ، للمحاولات ، رجل الدولة .

(2) ويذهب احد المفكرين الالمان ، جيركه (Gierke) في كتابه عن التوزيلس (Althusias) الى ان نظرية بوفندرف في العقد الاجتماعي (وهي عنده ثلاثة عقود في الواقع) قد اكتسبت شهرة بعيدة الصدى في المانيا وبان مفهومه للسيادة هو ذو تأثير دائم وبالغ على تطور نظرية الدولة .

(3) **Droit de la nature et des gens**, Liv. VI, Chap. III, 5 et 4 .

صاحبه . انه يضرب نظرية الحقوق الطبيعية في الصميم . واذا قيل انه يضرب الحق بالحرية ويبقى على الحق في الحياة ، أجيب ، وماذا تعني مثل هذه الحياة ـ الحياة بلا كرامة ـ كرامة الحريّة ؟

وماذا يمنع ، من الزاوية العلمية المنهجية ، ان يكون حق الانتصار كذلك ، أو غيره ، مصدر العبودية ؟ واذا كان ، وتاريخياً ، كان فعلاً ، قامت القوّة بتفسير العبوديّة مقام التعاقد البوفندرفي . وينسجم هذا التفسير اكثر مما ينسجم ذاك التعاقد ، مع كثير من معطيات حضارتنا القائمة .

ز ـ كومت وهوبهوس(August Comte et L. T. Hobhouse)

« في الاخلاق والنظرية السياسية الاخلاقية ، الحقوق الطبيعية وجميع المفاهيم المستندة الى الطبيعة يعتبرها كومت ، وليس بدون مبرر في اطار تاريخها ، مفاهيم ميتافيزيكية ان تتبع هذه الحالة لأنها تقود الى بعض من الحدود للطريقة الوضعية ـ الحدود التي ينبغي ان نتناسى انه لو اتضح التعبير« طبيعي » يشير الى اولى ظاهراته الى نوع ما من أنواع الاختبار . انه لجامع لما يلي من المفاهيم وربما لأكثر منها : ما هو مشترك ، ما يطابق نمطاً معيناً ، ما هو ازلي ودائم التكرار ، ما هو ذو جذور عميقة وحقيقي . وانه ليميل الى أن يتحمل اقتراحاً ، وهذا مهم جداً ، بالاستحسان والرغبة به . . ويصبح هذا المفهوم المختلف التركيب ميتافيزيكيا بمعنانا عندما يقام مبدأ يكون تطبيقه كلي الوضوح بدون اية حاجة للانتقاد كأنه لا يحتاج الى مطلق برهان ولا يخضع لمطلق اختبار في اطار تجربتنا العملية . قابله ، بالنسبة لهذه الاعتبارات ، بالصيغة المنفعية التي ، صواباً ام خطأ ، وضعت تعبيراً عن وعينا الاخلاقي والتي تعوم او تغرق بمقتضى التحليل الصحيح . ويصبح هكذا سهلا التعرّف الى ما يقصد به الخاصية الميتافيزيكية لاحداهما والخاصية الوضعية للثانية .

ولكن قد يقال لا تعبّر لا الطبيعة المنفعية ولا الحقوق الطبيعية عن وقائع . انهما ، في نهاية المطاف ، يصدرون اوامر . انهما يعترفان بأنهما يقولان لا ما نفكر به بالفعل او ما نفعله بل ينبغي ان نفعله او نفكر به ، انهما احكام قيمة لا وَصْفيّتان بل معياريتان . هذا صحيح ومهم معاً .
« ان نشر الروح الوضعية لشيء اكثر من تغيير في الاسلوب »(1) انها ليست الديالكتيك .

ولا يصح ان نخلط بينها وبين الطريقة المادية او الآلية .

« واذا صح ما سبق ، وذهبنا اليه ، . . . يتوجب علينا ان ندخل بعض التعديلات على قانون كومت الاساسي . ان المرحلة الاولى ليست لاهوتية فحسب بل تنطوي على وحدات خيلائية تشبه كثيراً تلك التي اسماها ميتافيزيكية . بالنسبة لنا انها مرحلة المخيّلة او الوهمFiction .

L. T. Hobhouse, **Technology and Philosophy**, H. U. P. Cambridge 1967, pp. 72-73 et P. 77. (1)

ح ـ هار في بنك ـ(Harvey Bunk)

منذ عهد النهضة يقول الاستاذ هار في بنك في مؤلفه القيِّم : **معضلة الليبرالية**(1) بينت الاستقصاءات العلمية خضات مزعجة تشوش على الوضع القائم(Statusquo) وتلك التي قام بها العلماء في النصف الاول من القرن العشرين لم تكن لتشذ عن تلك القاعدة . فمن اسهموا باكتشافات لتلك الحقول العلمية المتخصصة المتعددة . . . بافلوف Pavlov وفرويدFroud وانيشتينEinstein .

وكان لانجازات بافلوف ان تولد نتائج تهدم يوماً بناء عصر النورEnlightement ومع ان تلك النتائج لم تظهر مباشرة فانها فعلت ، فيا بعد ، فعلها . المشروطة تحرض بدون اللجوء الى عمليات عقلانية ، استجابات آلية . . . وهكذا فكما لدى الكلاب كذلك لدى الناس اجمالاً ولو بشكل مختلف ، اذن قد يكون الإنسان حيوان عادة بقدر ما هو حيوان عقل .

واذا كانت استقصاءات بافلوف قد سببت بعض القلق ، فان نظريات فرويد قد برهنت حقاً انها مهدمة تماماً .

ان انسان فرويد الخاضع لاسياد ثلاثة : الرغبةAppetite ، والعقلReason ، والأدبياتMorality أو بلغة التقنية(The Id) و(The Ego) و (Super Ego) لا يشبه الا القليل انسان عصر النور « انسان العقل » . حقاً ان العقل يلعب دوراً لديه في الحياة . غير أن رغبات الانسان الاولية وحاجاته الاساسية ودوافعه هي عناصر غير واعية وغير عاقلة . انه مخلوق تخيّلي ـ يشوّه الحقيقة لتخدم احتياجاته الداخلية ومن ثم ، وعلى أساس هذا التشويه ، يتقدم لتنظيم حياته . . .

الخرق الذي تلقته العقلانية كان غير قابل للترقيع . بعد بافلوف وفرويد رأى علماء النفس والاجتماع والثقافة الانسان مخلوقاً تقوده عن غير وعي العادات والطقوس والتقاليد والخرافات .

وما فعله علماء النفس بالعقل فعله علماء الفيزياء بالقانون الطبيعي . ففي انجيل التنور كان يجد الانسان جنته بواسطة العقل عن طريق اكتشافه لقانون الله غير المتغير ، غير أن العلم وسيلة الاكتشاف ، عندما يرى في ضوئه الصحيح ، يتبين انه خدّاع غشاش .

ان التراث الذي خلفه انيشتين للعلوم الاجتماعية يمكن اختزاله بالجملة التالية : « كل شيء نسبي » .

Harvey C. Bunke, The Liberal Dilemma, Prentice. Hall, Inc. Englewood Cliff, New Jersey, 1964, pp.(1)

عندها ماذا يبقى من التأكد العلماني ـ عندما ينتهي القانون الطبيعي والعقل ؟

تصبح الحياة هكذا سوداء حقاً ـ وقد خسرت وحدة الدين وقوته على التأكيد والثقة بالمعرفة التي بين يدينا ـ الوحدة التي سادت التفكير الانساني .

ط ـ ابن خلدون

ولم يُفِد الدين الإفادة التامّة لردع الإنحرافات البشريّة ـ الانحرافات التي تتمخض بها الطبيعة البشريّة . فهذا هو ابن خلدون ، وعلى الرغم من اعترافه بالدين والاقرار باسهاماته في الحقل الاجتماعي والسياسي ، يردد المعتقد التالي .

« . . فمن امتدّتْ عَيْنُهُ الى مَتاع أخيه امتدّت يَدُه الى أخذه ما لم يَصُدّهُ وازع »(1) .

ويكاد ابن خلدون أنْ يجعل من المعتقد المسنود بالمشاهدة المباشرة وبالتأمل بالطبيعة البشرية وبمآثرها العمرانيّة واللاعمرانيّة قانوناً عاماً في علمه الذي استحدثه وفاخر المؤرخين به .

وسواءٌ أكانت هذه الصيغةُ صيغةً لقانون عمرانيّ أم لم تكن ، تبقى تعبيراً ، وإن يخشوشنا وفجّا ، لموضوعة يُساندها الإختبار الانساني وتدعمها قراءة متعمّقة للتاريخ .

ونقرأ فيها ، وبقدر ما ثُبِّتتْ تثبُتْ لها إذا صحت ، نقرأ فيها معاً مصدراً من مصادر التظلمات التي دفعت بالناس الى التفكير بالحقوق الطبيعية ، وأيضاً حَلاً ، وإن بدائيّاً وعاماً ، حلاً واقعيّاً للتخلّص من تلك التظلّمات وتشابك شباكها في العالم .

غير أننا ، كما سيرى القارىء عن كثب ، سنتحكّم بعض الشيء « بوازع » ابن خلدون ، بالحل الذي يراه مناسباً ، تحديداً وتدقيقاً وتعديلاً ـ وذلك ليس وحسب بقصد تحديثه وعصرنته ، بل وكذلك لتقويته على مجابهة أعاصير النقد حتى يقف ، في نهاية العاصفة ، شامخاً مرفوع الرأس !

---

(1) ـ ابن خلدون ، مقدّمة ابن خلدون ، دار القلم ، بيروت ، 1981 ، ص127 وص187 .

II ـ البدائل للحقوق الطبيعية

ولسنا في وارد عرضها جميعها . يكفينا ان نتعرّض الى أشهرها .

1 ـ الواقعية السياسية

ويجمع بين الواقعية السياسية والمثالية القومية كونهما ردة فعل لبعض مفاهيم القرن التاسع عشر السياسة ـ وبعض المفاهيم التي اشتهرت في القرن السابع عشر والثامن عشر كالعقد الاجتماعي والحقوق الطبيعية .

أ ـ برتراندرسل: المدرسة الواقعية في السياسة تدين لبرتراندرسل(Bertrand Russell) يسانده اوتيجا أي غاست (José Ortega Y Gasset) بالكثير من التحاليل الموضحة لمفاهيمها الاولية . وكثر هم الذين ، مثل(E. H. Carr) الذين اسهموا في توضيح مفهومها التاريخي وتطورها . غير أننا ندعي بأن افضل تدعيم لأسسها وأوثق ربط لها بالقضايا الحضارية المعاصرة يتحمل مسؤوليته مؤلّف(1) ظهر حديثاً للمؤلف . ومقدمة لتفهم هذا المؤلف نتوسع بالاقتباس من السلطان لبرتراندرسل :

« **الدافع نحو القوة** :(2)

كثيرة هي الفوارق بين الانسان والحيوان . بعضها فكري وبعضها عاطفي . ومن ابرز الرغبات الانسانية الرغبة في المجد والرغبة في القوة . وكلها اجالا لا حد لها .

وهكذا يكون الاقتصاديون ومعهم ماركس قد اخطأوا(3) عندما اعتبروا للمصلحة الخاصة الاقتصادية هي الاساس في العلوم الاجتماعية .

وفي مجرى هذا الكتاب سيكون اهتمامي الاول والاساسي البرهان بأن القوة هي المفهوم الاساسي في العلوم الاجتماعية كما هي الطاقة المفهوم الاساسي في الفيزياء. وللقوة كما للطاقة ، أشكال متعددة .

---

(1) ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، تقييم وترميم ، دار النهار للنشر ، بيروت 1970 وطبع ثانية طبعة منقحة ومزيدة ، (مجد) بيروت ، 1981 .

(2) الفصل الاول من كتاب القوة ، أو السلطة ، أو السلطان ، لبرتراندرسل .

(3) هذا توجيه في كيفية تبيان خطأ ماركس وليس برهاناً كافياً على ذلك .

الغنى ، السلاح ، السلطة المدنية ، وقوة الاقناع .

سيكون هدفي مزدوجاً ، أولا اود أن اقترح تحليلا للتغيرات الاجتماعية يكون أكثر انسجاماً مع الواقع وبالتالي افضل من التحليل الذي يقدمه الاقتصاديون . وثانياً : اعتزم ان اجعل الحاضر والمستقبل القريب اقرب الى الفهم والتفسير مما يعتقده اولئك الذين تسيطر على مخيلتهم المفاهيم الاساسية التي سادت القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

لا شك بأن هذين القرنين كانا فريدين . ولا شك ايضا باننا راجعون الى طرق للعيش تشبه بكثير من النواحي العصور السابقة لها . فلكي نفهم عصرنا الحاضر واحتياجاته لا يمكننا ان نستغني عن التاريخ ، قديمة ووسيطه ، ان بذلك وحده نقدر أن نتوصل الى شكل من التقدم الممكن لا تسوده ، بدون عذر ، مفترضات القرن التاسع عشر . »

***

« أشكال القوة : [1]

يمكن تعريف القوة بأنها تحقيق النتائج المقصودة . وهكذا فهي مفهوم كمي . فمن بين رجلين يتشابهان برغباتهما ذلك هو الاقوى الذي يحقق من رغباته اكثر مما يحقق الآخر .

من أنواع القوة المتداولة بين الناس (بالمقابلة مع القوة على المادة) القوة المعرّاة العسكرية ، والقوة التقليدية ، والقوة الثورية . ومنها القوة على الأفراد ومنها القوة على المنظمات » .

***

« مناقبية القوة : [2]

ان حب القوة بمفهومه الاوسع هو الرغبة بالقدرة على انتاج الاشياء المرغوب فيها في العالم الخارجي الانساني ، ولكي يكون حب القوة مفيداً يجب أن يلازمه مقصد مغاير له بمعنى ان تحقيق القوة بحد ذاتها سوف لن يكون مقنعاً وكافياً ما لم يتحقق معها هذا الهدف الآخر .

ولا يكفي أن يلازم هدف حب القوة ، يجب أن يكون هذا الهدف ، اذا ما تحقق مساعداً للغير على تحقيق رغباتهم .

وأخيراً ينبغي ان تكون الوسائل التي يتحقق الهدف عن طريقها وسائل لا تؤدي الى نتائج هي من الشر بمقدار يزيد عن الخير الذي ينطوي عليه الهدف . وهكذا ينبغي ان يكون المقصد النهائي[3] لذوي السلطان التشجيع على التعاون الاجتماعي الذي يشمل العالم كله .

***

« ترويض القوة : [4]

بينما كان ماراً بجانب جبل طاي Mount Thai رأى كونفوشيوس امرأة تنتحب بجانب قبر .

---

(1) المرجع ذاته ، الفصل الثالث .

(2) المرجع ذاته ، الفصل السابع عشر .

(3) وفي هذا ، كما لا يخفى ، بعضٌ من تبشير !

(4) المرجع ذاته ، الفصل الثامن عشر .

فارسل تسي لو Tze-Lu ليسألها عن السبب . قالت المرأة : ان زوجي اغتاله ذئب هنا منذ زمن والآن يموت ولدي بحادث مماثل . فسأل السيد : ولماذا لا ترحلون عن هذا المكان ؟ فقالت المرأة : لأنه لا توجد حكومة طغيانية تحكمية هنا . فقال السيد عندئذ : تذكروا هذا يا اولادي : الحكومة الطغيانية التحكمية هي أشد هولا من النمورة والذئاب .

وموضوع هذا الفصل هو مسألة الضمانات التي تجعل الحكومة اقل هولاً من الذئاب .

وترويض القوة ، كما يظهر من المقتبس السابق هو مسألة قديمة جداً الطاويون Taism اعتبروه مشكلة لا تحل فلجأوا الى الفردية او الاناركيّة (1) . أما الكونفوشيون فقد آمنوا بتربية حكومية وأخلاقية تجعل من متسلمي زمام السلطة حكماء ذوي اعتدال واحسان . وفي العهد ذاته كانت اليونان مسرح اصطدامات بين الارستقراطية او الاوليغاركية والديمقراطية والطغيان ـ اصطدامات كان الدافع الاولي لها التنازع من أجل البقاء والسيطرة . وبالرغم من أن المقصود من الديمقراطية كان الحد من السلطة الطغيانية فانها كانت دائماً تقع فريسة ولو وقتية لشعبية بعض المحرضين السياسيين . وافلاطون مثل كونفوشيوس ، رأى الحل في حكمة الفيلسوف الملك . وبعث هذا الرأي حديثا في كتابات السيد سدني وب Sidney Webb وامرأته : حيث نرى تقديراً لحكم اقلية تتمتع بمقدرة ورسالة وكفاءات القيادة . وفي الفترة بين افلاطون ووب اختبر الجنس البشري الاوطوقراطية العسكرية ، الثيوكراسية ، والملكية الوراثية ، والاوليغاركية ، والديمقراطية ، وحكم القديسين ـ الذي تجدد في عهدنا ، وبعد اخفاق تجربة كرومويل ـ على يد لينين وهتلر ـ وكل هذا يعني أن مشكلنا الاساسي لم يلق حلا بعد .

وينبغي ان يصبح واضحاً ، لكل من يدرس التاريخ او الطبيعة الانسانية ان الديمقراطية مع كونها ليست الحل الكامل ، هي في الواقع جزء جوهري هام من الحل . ان الحل الكامل لا نلتقيه بحصرنا دائرة البحث في الشروط السياسية وحدها . علينا أن نهتم ايضا بالاقتصاد ، والدعاية والنفسانيات متأثرة بالظروف وبالتربية . فنقسم موضوعنا هكذا الى اربعة أقسام 1 ـ الشروط السياسية ، 2 ـ الشروط الاقتصادية 3 ـ الشروط الاعلامية او الدعائية 4 ـ الشروط النفسانية او التربوية . . . . . . »

ب ـ اورتيجا أي غاسيت(José Ortegua Y Gassett)

يتبلور رأي اوريجا اي جاسيت في الواقعية السياسية في دراسته لمنشأ الدولة ـ الدراسة التي يهاجم فيها المنفعية والمثالية والعقلانية وبالتالي العقد الاجتماعي . ويثبت من هذا المنطلق النمو التاريخي والتدريجي للدولة ويرجع أصلها الى تدفق قوى الشباب وتمتعه بالفرص الخلاقة وهذه هي جذور(2) الواقعية . وهي للاسباب ذاتها رفض لمقولة الحقوق

---

(1) للاناركية في تاريخ الفكر السياسي مفاهيم ثلاثة : الأول هو الفوضوية التي تنشأ عن استقلال كل من الناس برأيه وتصرفاته . والثاني ، هو الفردية التي قد لا تقود الى الفوضوية ، والثالث ، هو القول بامكانية تحقيق النظام عن طريق مغايرة لوجود الدولة او الحكومة ـ كما في رأي سوريل عن طريق التوازن الاقتصادي . أي حكم القلّة تدعمها العقائد الدينية .

(2) واذا وجدت الواقعية ، جزءاً من فلسفة اجتماعية مدروسة ، جذورها في هذه التربة الخصبة ، فان زهورها ، وبالتالي ثمارها ، لكي تصبح جنى مستحباً ، تتطلب الكثير من الجهد والترميم . راجع للمؤلف ، الواقعية السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت ، 1970 ؛ او الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) بيروت ، 1981 .

الطبيعية اساساً لمنشأ الدولة .

فما هي اذن نظرية اوريجا اي جاسيت في منشأ الدولة ؟

يظهر ان التاريخ الانساني ، حسبه ، يتقدم بخطوات مزدوجة التوازن : توازن العمر وتوازن الجنس .

وبما ان النجاح في الحيلة يتوقف على وفرة الامكانات، كانت الزيادة والوفرة في عدد سكان الارض الاولين ظاهرة من ظواهر الحيوية عند البشر وتموأ ملموساً في تطورهم نحو الكمال .

« واتفق ان اتفق فتيان قطيعين أو أكثر متجاورين تحت وطأة الرغبة في العيش معاً ، على العيش معاً ـ وبالطبع ليس من أجل أن يبقوا كسالى بل لتحقيق مغانم عبر الفتوة الاجتماعية . وهي في الوقت ذاته دائمة الشوق الى المخاطرات . ويظهر بينهم من هو أقوى عضلاً وأوسع خيالاً وأصلب عزيمة فيقترح عليهم المخاطرة الكبرى . تلك هي غزو القبائل المجاورة محبة بالتمتع والاطايب التي يستجلبها النصر . وهذا العمل ليس بالمحاولة اللطيفة . وهو عمل في تاريخ الانسانية فريد . مضاعفاته كثيرة وعظيمة . وهذا النظر يتطلب قتالاً . وتتطلب الحرب قيادة وانتظامية فينتج هكذا عنها السلطة والقانون والبناء الاجتماعي . ولكن الوحدة القيادية والانتظامية تتبعها بدون شك الوحدة الروحية أي الاهتمام المشترك في مشاكل الحياة الكبرى . ونجد في الواقع ان الطقوس والمراسيم المتعلقة بتسخير القوى السحرية قد نشأت فعلا في الجمعيات للفتيان .

وتولد الحياة المشتركة فكرة بناء منزل فسيح يختلف عن الملجأ البسيط الذي يلجأ هؤلاء الفتيان اليه ليختبئوا من الريح . ان أول بيت بناه الانسان لم يكن مسكناً للعائلة . لان هذه لم تكن قد وجدت بعد(1) . بل كازينو للفتيان . وفيه يتهيئون للغزوات ويقومون بطقوسهم ومراسيمهم وفيه ينغمسون في الغناء وشرب الخمر والولائم الماجنة . ووافقنا على الفكرة ام لا ، يظل النادي تاريخياً اقدم من العائلة والكازينو من البيت .

وقد سمى الانتروبولوجيست (Anthropologists) أي علماء الثقافات هذا الكازينو « بيت الاعزب » (Bachelor House) وكان دخوله محرماً على الرجال والنساء والأولاد . ومن دخله عرّض نفسه للموت . فكان امره سرياً محرماً . لأن تلك الجمعيات البدائية، لسبب عجيب أو لآخر، أخذت طابع الجمعيات السرية ذات الانتظامية الحديدية حيث يتمرن الاعضاء فيها على الحرب والصيد تمرينا قاسياً غير شفوق . وهكذا ينتج ان باكورة الجمعيات السياسية هي الجمعية السرية . وبينما استجابت هذه

---

(1) ويظهر ان مارسيل غرانه Marcel Grenet البحاثة الاجتماعي يروي ما يثبت نظرية خوزيه أورتيجا اي جاسيت هذه حين يقول واصفاً الحالة الاجتماعية في الصين القديمة :

ان كلا من الاب والابن لم يصل الى اعتبار نفسه نسبا للآخر الا في نهاية تطور طويل . ذلك ان الرابطة الاولى التي كانت تجمع بينهما وقد كانت رابطة الانتماء Inféodation

وهذه لم تكن رابطة بيولوجية اودموية بل رابطة غير عائلية ـ اي قانونية بمعنى واسع جداً « للقانون » .

الجمعية لملذات الاعضاء في الشرب واقامة الحفلات المجونية كانت في الوقت نفسه المكان الذي مارس فيه هؤلاء الاعضاء تقشفهم الديني والرياضي » .

ويجب أن لا ننسى ان الترجمة الحرفية للتقشفية(Acetieism) هي التمرين التدريبي Training Exercice اخذ الرهبان هذه العبارة من قاموس الكلمات المستعملة عند الأغريق الرياضيين . التقشف (Ascecis) عنت نوعية الحياة المتبعة من قبل الرياضيين . ثم زيد عليها الكثير من التمارين والمحرمات . وهكذا فيمكننا القول بأن نادي الفتيان كان ، عدا عن كونه أول بيت وأول « كازينو » فحسب ، اول ثكنة وأول دير كذلك .

فالجمعية الانسانية الاولى لم تكن ردة الفعل للضرورات المفروضة على ابنائها من جهة الطبيعة . بل العكس كان الصواب . كانت تجمعاً للفتوات بغية التمتع بملذات الغزو والنصر من اطايب العيش » .

وقد أخذ اورتيجا من نظريته هذه سلاحاً ضد المنفعية(1) السياسية . فيقول بعد أن يثبت بشكل يرضى عنه هذه النظرية الرياضية .

« ونرى ثانية ان الحيوية كانت اسبق من المنفعة » .

ويهاجم اورتيجا العقلانية(2) والمثالية(3) في السياسة كما يهاجم المنفعية :

« واذا كانت الدولة تتفكك بداعي فرط الذكاء وحدة التعقل وعدم استقراره ، وهذا امر لا ينكر لأن التاريخ يسانده - فانها تصل أعلى درجة من الاستقرار والاستدامة في جمعية تتمتع بقسط معتدل من الذكاء وكفاءة معينة - الكفاءة الفطرية الغريبة ، كفاءة الحكم . وهكذا كانت حال روما وهذه بالضبط هي حالة انكلترا(4) » .

ونقدر أن نستنتج مما سبق نتيجة ثالثة . تلك هي رفض أورتيجا للعقد الاجتماعي كأساس للمجتمع وبالتالي للدولة . غير أن ما يستجلب نظرنا في كتابات اورتيجا هو بالأحرى تحمسه المتدفق تدفق السيل العرم لنوع من الحياة الغنية - كهذا السيل - بالامكانات والحيل والزخم والاندفاع . ومع أن تحمسه هذا - ككل تحمس يفقد احياناً الرصانة العلمية والتوازن الذي يفرضه التدقيق الرصين ، مع ذلك يبقى هذا التحمس من أهم العوامل لدفع الفكرة - أو مجموعة الفكر - التي يعبر عنها بهذه الحيوية - الى مخابىء القلوب .

---

(1) لبحث هذه المدرسة بحثاً مستفيضاً راجع للتهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 .

(2) المرجع ذاته .

(3) المرجع ذاته .

(4) اورتيجا اي جاسيت نحو فلسفة في التاريخ الفصل الاول ص35 .

Jose Ortega Y Gasset
Toward A Philosophy of History,
W. W. Norton and Company Inc. New-York, 1941, P. 35.

لنقل اذن . . . ان الحياة تحتاج اكثر ما تحتاج الى الفيض السخي . من يقنع بمجرد مجابهته للضروريات عندما تنشأ ينسل من الوجود . لقد انتصرت الحياة على هذا الكوكب لأنها بدلا من أن تكتفي بالضروريات قد امطرته بوابل من الامكانيات وذلك بشكل يجعل اخفاق احدى هذه الامكانيات جسراً يقود الى انتصار احدى الامكانيات الاخرى .

ان التعبير الذي تفوح منه رائحة الحياة ، واحد التعابير الأجمل في القاموس هو في رأيي كلمة (Incitement) اثارة استفزاز او تحريض . ليس بهذه الكلمة من معنى الا في مجالي الحياة . فالفيزياء لا تعرفها . في الفيزياء لا يستثير شيء آخر ، انه يسببه ، والعلة تنتج معلولاً نسبياً لها . ان طابة البلياردو تدفع الطابة التي تصطدم بها بقوة تساوي مبدئياً قوتها . فالعلة تساوي المعلول . اما عندما يلامس طرف المهماز جنْبيْ الحصان فاستجابة الحصان لهذا المنبّه هي تدفق لطاقات غزيرة نامية غنية داخلية أكثر منها ردة فعل لوخزة خارجية . بالفعل فالحصان النفور الجفول ذو الرأس العصبي والعينين النارتين هو صورة رائعة للحياة المتأججة(1) » .

وانه لتحصيل حاصل ان اطروحة كهذه لمنشأ الدولة تطرح سنابك أحصنة الحياة والتطور والنمو اطروحة « الحقوق الطبيعية » فتتكسر وتتطاير شظايا في كل اتجاه . وبقاياها، إذا بقيت لها بقايا، تبقى غير ذات مهمة سياسية واجتماعية مهمة . انها لينقصها الترويض لتصبح بناءة حضارياً !

ج - ي . هـ . كار(E. H. Carr)

تأثير الواقعية(2)

« نصل الى مرحلة ، في العلمين معاً : السياسي والطبيعي ، حيث ينبغي ان يتبع الطور الاول والبداتي الموصوف بالتمني طور التحليل القاسي وغير الشفوق. هنالك فرق: العلوم السياسية لا يمكنها أبداً أن تتحرر تحرراً كاملاً من الطوباوية. . .وهذا طبيعي تماماً. . . ويصل الى طور يرى فيه أن الهدف وحده عقيم ، وان الواقع والتحليل قد فرضا عليه عناصر جوهرية في دراسته » .

« ان التأثير - تأثير التفكير على التمني - في تاريخ تطور العلم - يتبع إنهيار مخططاته الاولى الخيالية ، ويعينّ نهاية عهده الطوباوي ، ان هذا التأثير هو ما يسمى عامة بالواقعية ، وتمثل الواقعية ، بصفتها ردة فعل ضد الاحلام المتمنية للطور الاولي، إلى الاتسام بطابع النقد وحتى Cynical اللامبالاة ، وفي حقل الفكر ، تضع النبرة على قبول الواقع . على التحليل لاسبابه ونتائجه . وهكذا فهي تميل الى التقليل من قيمة الدور الذي تلعبه الغاية والى الاعتقاد ، مبيناً ام موضحاً ، بأن مهمة التفكير هي دراسة التتابع للاحداث اي لا يمكنه ، لعجزه ، ان يؤثر بها او ان يغيرّها . وفي حقل الفعل تميل الواقعية الى التركيز على القوة التي لا تقاوم للقوى القائمة والخاصية التي لا مهرب منها للاتجاهات الموجودة وهكذا فهي تصر على ان الحكمة الكبرى تكمن في قبول تلك القوى والاتجاهات وفي التكيف على ما ينسجم

---

(1) اورتيجا اي غاسيت ، نحو فلسفة التاريخ(1941) ص21-22

(2) E. H. Carr, The Twenty Years Crisis 1919-1939, London, 1942, P. 13.

ي . هـ . كار ، أزمة العشرين سنة1919 ـ1939 ، لندن ، 1942 ، ص13 .

معها . وهكذا موقف ، وبالرغم من انه يدافع عنه باسم الفكر « الموضوعي »و ، يمكن ان يحمل بلا شك الى حيث يعقم التفكير ويرفض التدبير . هنالك مرحلة في تاريخ تطور مطلق علم ، حيث تكون الواقعية تصليحاً ضرورياً لتماديات الطوباوية .

وللمنطق ذاته ينبغي ان نحرس الطوباوية في اطوار مختلفة لتحارب جدب الواقعية . الفكر الذي لم ينضج بعد هو على الغالب غائي وطوباوي . والفكر الذي يرفض الغاية رفضاً تاماً هو فكر الشيخوخة . الفكر الناضج يجمع بين الغاية والمراقبة والتحليل . وهكذا تكون الحقيقة الواقعية والطوباوية وجهي العملة المتداولة :العلم السياسي . نجد الفكر السياسي الصامد والحياة السياسية الصالحة حيث تتبوأ كلتاهما مركزها اللائق بها » .

« التضارب بين الطوباوية والحقيقة الواقعية ـ توازن يتأرجح دائماً بين قربه من استقرار مكين وبعده عنه ولكنه لا يتوصل اليه نهائياً ـ هو بالفعل تصارع اساسي يعبر عن ذاته بأكثر من شكل فكري . والطريقتان التي يقترب بواسطتهما من الفكر اجمالاً ـ الميل الى اهمال ما كان وما يكون نتيجة للتركيز على التأمل بما ينبغي ان يكون ، والميل الى الاستدلال لما ينبغي ان يكون بطريقة منطقية عما كان ويكون ـ تتحدران موقفين متضاربين نحو مطلق مسألة سياسية »(1) .

وكما يقول البرت سوريل (Albert Sorel) .

« انه الشجار الابدي بين اولئك الذين يتصورون العالم ليتسق وسياستهم ، واولئك الذين يفضلون سياستهم لتنسجم ووقائع العالم »(2) .

هذا تعريف للواقعية التقليدية . وهذا هو تأثيرها المحتمل والمعروف تاريخياً .

اننا نعدلها ونتحاشى ، بفضل ذلك التعديل ، سيئاتها المعلومة(3) .

ولكننا نهتم بها الآن لاصرارها على القوة ، هذا من جهة ولمحاملها على الحقوق الطبيعية ، محور هذه الدراسات ، من جهة ثانية . ومن هنا يصبح على الحقوق الطبيعية ان تثبت وجودها ، واقعياً ، أي عملياً ، حتى تستحق شرف البحث والمناقشة المسؤولين .

وحتى تثبت الحقوق الطبيعيّة وجودها تحتاج الى المكازة الجوهريّة في صيغة الواقعية ـ نعني القوّة . فاذا كانت الحقوق الطبيعية قد نشأت نظريّة تقصد ان تحدّ من ممارسات القوّة فتروضها وترفعها الى مصاف المفاهيم الحضاريّة فقد تبين ، بعد البحث والتدقيق ، انها تحتاج القوّة ذاتها او جوهرها للقيام بمهمتها الحضارية هذه بالذات .

---

(1) E. H. Carr, The Twenty Years Crisis, 1919-1939, London, 1942 P. 16.

(2) Albert Sorel, L'Europe et la Révolution Française,

(3) الدكتور ملحم قربان ، الواقعية السياسية ، دار النهار للنشر ، بيروت ، 1970 ، او الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) ، بيروت ، 1981 .

وعلى افتراض انها تنجح في هذه المهمة ـ وهو افتراض كثـرت على طريق تحقيقـه المزالق المخيفة ، يصـح اعتبارها بديلا ـ وقد تذهب فيما بعد الى اعتبارها بديلاً أفضـل ـ للحقوق الطبيعية .

2 ـ التحررية الانكليزية والفردية المنفعية

أ ـ تقديم وتوضيح :

كثرت انواع الفردية(1) كما كثرت نصوص التحررية(2) . نختار هاتين التحررية والمنفعية بالذات للمحامل التي لها على موضوع بحوثنا . اشهر حركات هذه التحررية ، هي التحررية الانـكليزية . وتكاملـت هذه في دورين متتابعـين يجمـع بينهما شيء من الاتصال . في الدور الاول كانت فلسفة هدفت الى خدمة طبقة معينة . أما في الدور الثاني فكانت غايتها خدمة المصلحة القومية اي خدمة جميع الطبقات .

نعم إن التحررية كانت موجة طاغية عمت جميع بلدان اوروبا الغربية واميركا . ولـكن تكاملهـا المميز تم في انكلتـرا من جهـة وفي فرنســا ـ وعلى الخصـوص على أيدي الفيزيوقراطيين ـ من جهة ثانية .

ويهمنا توضيح آخر . ان التحررية التي وضع مبادءها جون لوك وتبعتها دساتـير متعددة مشهـورة ـ اعـلان الاستقـلال الامـيركي ووثيقـة حقـوق الانســان الفـرنسية والأميركية ، لم تتأثر كثيراً ـ على المستوى العملي السياسي على ما يظهر ، بردة الفعل الذي بدأها روسو وبيرك وأتمها هيجل . وكذلك فلم يهدمها تهديم هيوم للقانون الطبيعي .

غير أن شيوعها لم يعن عدم تأثرها التام بالاعتبارات المؤثرة . وكانت اسباب فلسفية من جملة هذه المؤثرات . كانت الفلسفة التي لازمت التبشير بالحقـوق الطبيعية فلسفة حدسية عقلانية . ولكن اتجاه العلوم عامة والعلوم الاجتماعية خاصة نحو الاختبارية كان لا بد من ان يؤثر في التبشير بهذه الحقوق والعمل على ضوئها . قد تعدلّتْ كثيراً النغمة والطباع التي لازمتها .

ولم يبق التأثير على المستوى النظري فحسب . لقد تغيرّت ايضـا نظـرية الطبقـة المتوسطة الصناعية والتجارية . وبنت هذه الطبقة معقلاً للتحررية السياسية . وبازدياد قوة هذه الطبقة السياسية ازدادت قيمة مبادىء التحررية واتسـع انتشارها . وكان من

---

(1) راجع لتفصيل ذلك الدكتور ملحم قربان ، قضايا الفكر السياسي : الفردية ، قيد الطبع والنشر .
(2) راجع هذه الدراسات ، « العقلانية » .

الطبيعي ان تتأثر هذه التحررية بطباع هذه الطبقة التي مرت ، مع مر الزمن ، من الثورية الى التكاملية ، والتطورية . وهكذا ابتدأت هذه التحررية ثورية وانتهت توفيقية .

ب ـ الدور الأول ـ جرمي بنتام (Jeremy Bentham)

اهتم بنتام بالاصلاح الاجتماعي . وبشر به على اساس مبدأ « السعادة العظمى لأكثر عدد من الناس »(1) « في كتابه مبادىء الأدبيات والتشريع 1789 . ولم يكن هذا المؤلف اول ما بشر بهذا المبدأ . فقد كتب بنتام سنة 1776 مقطوعة في الحكم اثارت هذه المسألة . مقتفيا آثار هيلفيتياس . جعل بنتام السرور والالم اسباب التصرف الانساني الاساسية وبالتالي مقياس القيمة والتشريع .

« وضعت الطبيعة الانسانية تحت سلطة سيدين قويين الالم والسرور »(3) .

بالنسبة لهما يقرر ما هو واجب عليه عمله وما يجب ان لا يعمل . هما وجهين لمبدأ واحد ، مبدأ الخطأ والصواب :

ويربط هذا الواقع المزدوج بأي تصرف سياسي او اجتماعي مبدأ ترابط الافكار(4) .

ولازمت هذه المنفعية الحسيّة(5) والاسمية(6) في علم المعرفة . وكان من نتائج هذا التمازج ان أصبح المجتمع ، وبالتالي الدولة ، وهمياً . وهكذا يقضي مبدأ السعادة العظمى على جميع الأوهام الاجتماعية ، في رأي بنتام .

1 ـ وانتج هذا الاتجاه مدرسة خاصة في فلسفة التشريع : مدرسة التشريع التحليلية . ومن مشاهير هذه المدرسة الايطالي بيكاريا Baccaria مؤلف **الجريمة والعقوبات Crime and Punishments**، بلاكستون مؤلف التعليقات **(Commentaries)**، ودي لو لم De Lalm مؤلف دستور انكلترا **(Constitution of England)**. عرفت هذه المدرسة في انلكترا واميركا طيلة القرن التاسع عشر ، واشتهرت هذه المدرسة بترداد اسم اوستن (John Austen) ولكن اكثر وأهم أفكار اوستن كانت مأخوذة من كتابات بنتام . بقي لاوستن فضل جمعها باتزان واتساق .

---

(1) The Greatest happiness for the greatest number .

(2) راجع كذلك محاضرتنا في الاركان ـ الجيش اللبناني ـ معهد التعليم العسكري العالي ، مرجع مذكور سابقا ، القسم الثاني « الليبرالية الحديثة » ، المقطع 1 ، « الفردانية » .

(3) الفصل الاول ، المقطع الأول .

(4) وهذا المبدأ يستند على الذاكرة والتجربة السابقة والترابط بين الالم وحركة معينة او الفرح وحادثة معروفة . وما الترابط الشرطي الذي اثبته عالم النفس الروسي بافلوف في اختباراته على الكلاب سوى جزء من هذا المبدأ .

(5) الحسية هي المدرسة التي تقول بامكانية معرفة المحسوس فحسب .

(6) والاسمية هي المدرسة التي تنفي حقيقية الكليات .

I ـ انتقادات

ولم يكن من بد لبنتام من أن يستعير من القانون الطبيعي ليكمل فلسفته في التشريع . عندما قال « في عملية حسابات السعادة العظمى وتقييمها للعدد الأكبر من الناس ، يجب ألا ينسب اكثر أو أقل من عدد واحد » لكل فرد ، كان يفترض بذلك فكرة المساواة . هذا ما ادعاه بعض النقاد المدافعين عن نظرية القانون الطبيعي . وكان افتراضهم ان المساواة افتراض جوهري في مفهوم القانون الطبيعي . وفوق ذلك تخفق المنفعة في توفيره توفيراً مقبولاً .

فليست اذن في نظرهم نظرية المنفعة وحيدة بدون مساعدة خارجية بكافية كأساس للتشريع . فهل يمكن أن تعتبر هذه المساواة ناشئة عن مبدأ المنفعة ذاته ؟ !

ثم ان المنفعة تتطلب انسجاماً في المصالح ، والا لما نتجت السعادة في المجتمع عن السعي الفردي وراءها . اما هذا الانسجام فليس بشيء طبيعي . بقي على المشترع ان يحققه . ويصبح هكذا معنى السرور عند المشترع ذا مهمتين . انه يقدم معياراً للتقييم كما انه يمكن من السيطرة على التصرف الانساني . ويبقى الحكم المتصرف هنا ، كما عند مكيافللي ، المشترع ، ويذكر ان هذه العلاقة العامودية ذات الاتجاه الوحيد (من فوق الى تحت) خضعت ، على يد ماركس ، لضربات قوية وقاسية .

II ـ الرد عليها

ان تقول ان المنفعة تحتاج الى مساعدات خارجية لتقوم بمهماتها لهو أن لا تحرمها شرف البديل المرشح لأن يلعب دور الحقوق الطبيعيّة . ذلك لأن الحقوق الطبيعيّة ذاتها تحتاج هي أيضا كذلك الى مثل تلك المساعدات .

ج ـ الدور الثاني : جون ستيورت مل(John Stuart Mill)

I ـ مقياس الحكومة الصالحة

« اذا سألنا انفسنا عن الاسباب والشروط التي تعتمد عليها الحكومة الصالحة ، بجميع معانيها ، من اوضعها الى ارفعها ، فاننا نجد أن أهمها والرئيسي فيها ، والذي يعلو على جميعها هو صفات(1) المخلوقات الانسانية التي يتشكل منها المجتمع الذي تمارس الحكومة سلطتها عليه .

مَثَل : القضاء

ولنأخذ ، كأول مثل ، القضاء ، وهذا مثل مناسب حيث انه لا يوجد قسم آخر من الادارة العامة تكون فيه الادارة والأحكام والاستنباطات لادارة العمل ذات نتائج حيوية . وهذه الاعتبارات نفسها

---

(1) ومن الطبيعي ، بل من الضروري ، ان تشتمل هذه الصفات على تلك التي تخفضها الحقوق الطبيعيّة .

تخضع بأهمية للصفات التي يتمتع بها الاشخاص الموظفون للعمل . وما هي قيمة فاعلية قوانين المرافعة في الوصول الى العدالة إذا كان وضع الشعب الأدبي على شكل يكذب فيه الشهود ويقبل فيه القضاة ومساعدوهم تناول الرشوة ؟ كذلك كيف يمكن للمؤسسات ان توفر ادارة اهلية صالحة اذا ما وجد عدم الاكتراث بالرعية الى مدى لا يستطاع معه اقناع الذين يمكنهم أن يديروا الامور بكفاءة وامانة بالخدمة ، فتترك الواجبات لهؤلاء الذين يقبلون على القيام بها لأن لهم مصلحة خاصة يريدون تحقيقها . وما هو مدى فائدة وجود نظام شعبي نيابي للحكم اذا كان الناخبون لا يعنون باختيار احسن عضو في البرلمان بل ينتخبون العضو الذي ينفق المال الكثير لكي يتم انتخابه ؟ وكيف يمكن لهيئة نيابية ان تعمل للخير والاصلاح اذا كان من المستطاع شراء اعضائها ، او اذا كانت سرعة تهيج عواطفهم التي لم يصلحها النظام العام او ضبط النفس الخاص ، تجعلهم غير قادرين على المناقشات الهادئة فيلجأون الى العنف اليدوي في قاعة المجلس او يطلقون النار بعضهم على بعض بالبنادق ؟ وأيضا كيف يمكن أن تدار حكومة او أية هيئة مشتركة بشكل مقبول من جانب شعب يسوده الحسد الى درجة انه اذا ظهر ان فرداً منه من المحتمل ان ينجح في أي شيء ، فان الآخرين المفروض فيهم التعاون يؤلفون ضمنا جبهة لانزال الفشل به . ويكون قيام حكومة صالحة امراً مستحيلا عندما تكون نزعة الشعب العامة مانعة الفرد(1) من الاهتمام بغير انانيته ومصالحه الخاصة ، فلا يقيم وزنا لقسطه من الصالح العام . ولسنا في حاجة الى شرح تأثير عيوب الذكاء في عرقلة جميع عناصر الحكومة الصالحة . ان الحكومة هي اعمال تقوم بها مخلوقات انسانية ، فاذا كان الوكلاء او الذين يتقونهم او الذين كان الوكلاء مسؤولين امامهم واذا كان الذين لرأيهم واجب التأثير والمراقبة يكتفون بالتفرج ، اذا كانوا جميعهم مجرد كتل من الجهل والحماقة والتحيز فان جميع اعمال الحكومة تكون خاطئة ، ولكن عندما يرتفع هؤلاء الأشخاص الى فوق ذلك المستوى فان صفة الحكومة تتحسن نسبياً ، ثم تبلغ الجودة المستطاعة عندما يصبح رجال الحكم ، وهم أشخاص ذوو فضائل عالية وادراك ، محاطين برأي عام متنور .

ان العنصر الاول للحكومة الصالحة هو فضيلة وذكاء المخلوقات الانسانية التي يتألف منها المجتمع ، ولذلك فان تنمية فضيلة الشعب وذكائه هي أحسن ما يجب ان يتوفر في نظام الحكم . واول سؤال من أية مؤسسة سياسية يدور حول مدى اتجاهها نحو تدعيم الصفات المرغوب فيها في افراد المجتمع من أدبية واخلاقية ، او كما صنفها الصفات الادبية والعقلية والعملية . ان الحكومة التي تستطيع أن تقوم بتلك المهمة على أحسن وجه هي الحكومة التي من المحتمل ان تكون احسن الحكومات ايضا في سائر المجالات ، حيث ان كل امكانية لعمل الجيد تعتمد على تلك الصفات الى المدى الموجودة فيه في الشعب .

ولذلك فانه من الجائز ان نعتبر احد المقاييس لمدى جودة الحكومة درجة ميلها نحو زيادة الصفات الحميدة في الشعب ، جماعياً وافرادياً . فبالاضافة الى أن خير الشعب هو الهدف الوحيد للحكومة الصالحة فان مزاياه الطيبة هي القوة الدافعة للعمل . والعنصر الثاني الذي تتألف منه أهلية الحكومة فهو صفة ومزية اداة العمل نفسها اي بمعنى مدى ملائمتها للاستفادة من كمية المزايا الحميدة التي تكون موجودة في أي وقت من الأوقات وتوجيهها نحو الغرض الصحيح . ولنأخذ مرة أخرى مسألة السلطة القضائية

---

(1) هذا يظهر محدودية الاصلاح الذي يركز على الحقوق الطبيعية وحدها . ان محاربة التعسف والطغيان يجب ان تكون مجابهة على كثير من الجبهات !

كمثال ، فالجهاز القضائي يتولى ادارة الشؤون العدلية اما جودة ذلك الجهاز فهي خليط نسبي تمتزج فيه نسبة قيمة الاشخاص الذين تشكل للحاكم منهم ونسبة قيمة الرأي العام الذي يسيطر عليهم » .

« وعلى أساس هذا البحث نكون قد حصلنا على أساس لتقسيم مزدوج للاهلية التي يمكن لعدد من المؤسسات السياسية ان تحرزها . ويتألف جزء من هذا التقسيم من مدى ما تستطيعه تلك المؤسسات من تنمية التقدم الفعلي للمجتمع ، بينما يتألف الجزء الثاني من مدى الكمال في تنظيم القيم الادبية والعقلية والعملية الموجودة في المجتمع ليكون لعملها اعظم تأثير على الشؤون العامة . ان الحكومة يحكم على جودتها بأعمالها فيما يتعلق بالاشخاص والأشياء ، وما تصنعه من للواطنين وما تصنعه معهم وباستعدادها لتحسين افراد الشعب انفسهم او بميلها لافسادهم ، كما يحكم عليها بما تقوم به من الاعمال في سبيل الشعب وبواسطته . ان للحكومة نفوذ كبير يؤثر على العقل الانساني كما يؤثر على عدد من التدابير المنظمة للاعمال العامة ، ويكون عملها الطيب غير مباشر بشكل عام ، دون أن يفقد حيويته وضرورته ، بينما عملها الرديء قد يكون مباشراً .

لذلك كله فانه من المستحيل علينا أن نفهم مسألة ملائمة انظمة الحكم لحالات المجتمع اذا نحن لم نأخذ بعين الاعتبار الخطوة الثانية فحسب بل سائر الخطوات التي على المجتمع ان يخطوها ، سواء الخطوات المنظورة او الاخرى البعيدة وغير المنظورة . ويستنتج من هذا ان اصدار حكم على اهلية انظمة الحكم يقضي بايجاد نموذج مثالي لنظام الحكم الذي يكون الاحسن في نفسه ، اي ذلك النظام الذي يستطيع ، اذا توفرت له الشروط الضرورية ، ان ينمي وان يشجع أكثر من غيره من الانظمة ، لا تحسيناً فحسب بل جميع انواع ودرجات التحسين ايضاً . ثم علينا ان نبحث ، بعد ذلك ، في الشروط العقلية ، على اختلاف انواعها ، اللازمة لتمكين ذلك النظام من تحقيق اتجاهاته ، وكذلك في العيوب المتعددة التي تجعل شعباً ما غير قادر على جني الفوائد . وعندئذ يصبح بالامكان ايجاد قاعدة للظروف يكون فيها من الحكمة ادخال نظام الحكم هذا ، وللظروف التي لا يكون فيها من المصلحة ادخاله ، ومعرفة ما هي انظمة الحكم التي تكون دون ذلك النظام وتستطيع ان توجه وتقود تلك المجتمعات خلال الادوار الوسطى التي يجب اجتيازها قبل ان تصبح تلك المجتمعات اهلاً لأحسن نظام للحكم . ومن تلك التحقيقات فان البحث الاول فيها قسم ضروري من موضوعنا ، حيث اننا نستطيع ان نقدم فوراً ، وبدون طيش ، اقتراحاً تظهر امثلته وبراهينه في الصفحات القادمة من هذا الكتاب ، على أن النظام المثالي للحكم ينطوي عليه ، بشكل او بآخر ، نظام الحكم النيابي » .

II ـ الحقوق الطبيعية في « المجتمع المدني » تنحني امام المصلحة العامة» والمنفعة .

« في ان المسوغ الوحيد للتعرض لحرية الفرد هو حماية مصالح الغير : »(2)

فالغرض من هذه الرسالة تقرير مبدأ في منتهى الوضوح والبساطة يراد به ضبط معاملة المجتمع للافراد بطريق الجبر والاكراه ، سواء أكانت الوسيلة المتخذة هي القوة المادية المتمثلة في العقوبات

---

(1) راجع كذلك كتابنا الشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) بيروت ، 1980 بحث : سيادة الدستور في لبنان وشرعية قانون الاصلاح الاداري . أو الطبعة الثالثة ، (مجد) ، بيروت ، 1982 .

(2) صيغة لحد ، وربما اهم الحدود ، يقيد ممارسته اهم حق طبيعي : الحرية .

القانونية او الضغط الأدبي المتمثل في الرأي العام ومضمون هذا المبدأ ان الغاية الوحيدة التي تبيح للناس التعرض ، على الانفراد او الاجتماع ، لحرية الفرد هي حماية انفسهم منه . فمنع الفرد من الإضرار بغيره هو الغاية الوحيدة التي تسوغ استعمال السلطة على أي عضو من اعضاء جماعة متمدينة ، اما اذا كانت الغاية المنشودة من ارغام الفرد هي مصلحته الذاتية ادبية كانت أو مادية ، فذلك لا يعتبر مسوغاً كافياً ، واذن لا يجوز البتة اجبار الفرد على اداء عمل ما او الامتناع عن عمل ما بدعوى ان هذا الاداء او الامتناع احفظ لمصلحته وأجلب لمنفعته وأعود عليه بالخير والسعادة ولانه في نظر سائر الناس هو عين الصواب بل هو صميم الحق . قد تكون هذه الامور اسباباً كافية لمجادلته او للاحتجاج عليه ، أو لاغرائه او للتوسل اليه . ولكنها لا تسوغ اكراهه ولا تبرر ايقاع السوء به اذا هو اصر على الاباء ، وانما يباح ذلك اذا كان الامر الذي يراد كف المرء عنه جديراً بجلب المضرة الى غيره . فالانسان غير مسؤول امام المجتمع عن شيء من تصرفاته الا ما كان منها ذا مساس بالغير ، فاما التصرفات التي لا تخص غير نفسه ولا تتعلق بغير شخصه فهو فيها كامل الحرية مطلق الارادة ، وذلك لان الانسان سلطان في دائرة نفسه وأمير حر التصرف في جسمه وعقله(1) .

III ـ « الأحوال التي يجوز فيها التعرض لحرية الفرد » :

وجدير بالذكر هنا اني متنازل عن كامل ما قد ينتزع بتأييد حجتي من المبدأ القائل بأن الحرية حق طبيعي يملكه الانسان بحكم الطبيعة ، وبصرف النظر عن مسوغات المنفعة ، لأني اعتبر المنفعة(2) المرجع الفصل في جميع المسائل الأدبية والمباحث الخلقية ، ولكن على شرط أن يفهم منها المنفعة بأوسع معانيها ، المنفعة القائمة على ما للانسان من المصالح الخالدة باعتباره كائناً متطوراً . فانا أرى وأقرر ان هذه المصالح لا تبيح إخضاع حرية الفرد للتحكم والارغام الا بالنسبة للتصرفات التي تتناول شؤون الغير فاذا اتى المرء فعلاً ضاراً بغيره استحق الجزاء بلا نزاع إما بصولة القانون وإما بحكم الرأي العام حيثما لا يؤمن تدخل القانون وثمة أيضا عدة اعمال ايجابية يجوز شرعاً اجبار الفرد على ادائها ابتغاء منفعة الغير ، كأداء الشهادة في المحاكم ، وكاحتمال نصيبه العادل من اعباء الدفاع العام ، أو من أي عمل تقتضيه مصلحة المجتمع الذي يأوي الى ظله ويعتصم بحبله ، وكالقيام ببعض الاعمال الخيرية الفردية من انقاذ المشرف على الهلاك واغاثة المستضعفين من الاضطهاد ، الى ما شاكل ذلك من الأمور التي متى اتضح وجوبها على المرء كان المجتمع محقاً في محاسبته على التقصير فيها او امتناعه عنها . والواقع ان الفرد قد يؤذي غيره بالكف عن التصرف كما قد يؤذيهم بالتصرف ، وفي كلتا الحالتين يحق للغير محاسبته عما الحق بهم من الأذى ، على أن استعمال الاكراه في الحالة الاولى يستوجب من الحذر والاحتراس ما لا يستوجب استعماله في الحالة الثانية لأن القاعدة في هذا الباب هي محاسبة المرء عما يوقع بغيره من الضرر ، اما محاسبته لاهماله في دفع الشر عن سواه فشذوذ واستثناء ، لا يسوغ ولا يبرر الا في الاحوال الخطيرة التي ينتفي عنها كل شك وارتياب وكثير ما هي .

---

(1) هذه صورة صريحة وواضحة لوصف الانسان يحيط به « برميل » « لوسياج » بجميه .

(2) يتراجع « الطبيعي » ليحل محله « النفع » (التوكيد لنا) اللهم إلا إذا رجعت « بالنفع » الى كونه طبيعياً . عندئذ تتعدد ، كما سبق واشرنا بدون الرجوع الى هذه الحجة ، مفاهيم الطبيعي . إن هذا التعدد لامر واقع وحاصل ومبرر منهجياً وفكرياً ، وهذه الحالة لا تؤثر بصحة المبدأ بل تقدم لنا مثلاً آخر يزيد في لائحة الامثلة التي ينضمها تطبيقه على الواقع .

IV ـ الشؤون التي لا يجوز فيها(1) التعرض لحرية الفرد :

بيد أن حياة الفرد(2) منطقة ليس للمجتمع بها الا مصلحة غير مباشرة ، ان كان له ثمة شيء من المصلحة ، وهي تشمل جميع التصرفات التي لا تؤثر في غير الفرد ، أو التي اذا اثرت في سواه فبمحض رغبتهم واختيارهم ، وبعفو رضاهم واشتراكهم ، والمقصود بالتأثير على هذا المقام التأثير المباشر الذي يقع اول وهلة ، فان كل ما يؤثر في نفس الفرد يؤثر في سواه عن طريقه . ولسوف نجيب في غير هذا الموضع عن الاعتراض الذي قد ينجم من هذه الناحية . تلك المنطقة هي اذن صميم موطن الحرية ولباب مقرها ، وتتضمن « أولا » ودائع الضمائر ودخائل السرائر ، وهذا يقتضي حرية العقيدة بأوسع معانيها ، وحرية الفكر والشعور ، وحرية الأراء والميول في جميع المسائل والمباحث ، عملية او علمية ، مادية او ادبية ، دينية او دنيوية . ولقد يتبادر الى الذهن ان حرية التعبير عن الآراء ونشرها تدخل في غير هذا الباب ، وتنطوي تحت غير هذا المبدأ ، اذ كانت تتعلق بالتصرفات الماسة بالغير ، ولكن لما كانت هذه الحرية لا تقل عن حرية الفكر خطراً وشأناً ، ولما كانت الاسباب الموجبة لكلتيهما تكاد تكون واحدة ، فلا سبيل الى التفريق بينهما . « ثانياً » حرية الأذواق والمشارب بمعنى ان تطلق لنا الحرية ننتهج في الحياة ما يوافق طباعنا من المناهج ،ونفعل ما نشاء على ان نتحمل ما يتلوه من العواقب لا يعترضنا في ذلك من اخواننا معترض ، ولا يقوم في وجهنا من ناحيتهم ، عائق ، ما دامت افعالنا لا تلحق بهم ادنى مضرة ، وان كانت في نظرهم دليلا على الخرق او السفه او الخطل « ثالثا » يتفرع من تلك الحرية المقصورة على الفرد حرية اجتماع الافراد للتعاون على أي امر ليس فيه اذية للغير على أن يكون المجتمعون بالغين راشدين لم يساقوا الى الاجتماع بغرض او اكراه .

V ـ على قدر احترام المجتمع لهذه الحقوق يكون اقترابه من المثل الأعلى للحرية :

فأيما مجتمع لا تحترم فيه تلك الحريات على وجه عام فهو غير خليق ان يوصف بالحرية مهما كان شكل حكومته ، وايما مجتمع تقوم فيه تلك الحريات موفورة غير منقوصة ، وخالصة غير مشوبة فهو كامل الحرية . ولا بدع فانما الحرية في صميمها وجوهرها(3) اطلاق العنان للناس يلتمسون مصلحتهم ايان يبتغون وكيفما يريدون ، ما داموا لا يحاولون حرمان الغير مصالحهم ، وعرقلة مجهودهم في سبيل مرافقهم . فالفرد دون سواه هو المسؤول عن نفسه ، وهو احق الناس بأن يكون الولي على أحواله بدنية او عقلية ، مادية او ادبية . وان الانسانية لتستفيد(4) من ترك الافراد احراراً يعيشون في الدنيا على

---

(1) الحقل الواسع لممارسة الحريّة .

(2) تنطبق على هذا التفسير ما سمي في تلافيف هذه الدراسات ، « البرميل » او « السياج » الذي يوضع ، بموجب الحقوق الطبيعية التقليدية ، حول الانسان الفرد . وغني عن الاشارة الى اننا نعتقد هذا المفهوم « للأنا » مفهوما يشوّه الواقع بأكثر من معنى .

(3) تعريف للحرية بالرجوع الى جوهرها . قابل هذا « بالجوهر » الذي نعنيه في الحقوق الانسانية .

(4) افتراض عقلاني : تناغم للمصلحة الخاصة وللمصلحة العامة عبر الحرية . وقد برهن التاريخ خطله عبر النتائج الفوضوية التي أدت اليها الراديكالية الفلسفية ، في حقل الاقتصاد ، حيث طبقت فاستشرى شرها . وهكذا يكون هذا البرهان مثلاً على برهان « الخلف »(*) .

(*) المنهجية والسياسة ، والشكالات .

أم أن هذا الاعتبار بالاحرى ينطوي على خطأ منهجي : نعني به عدم التمييز بين منطق محاكمة النظرية او العقيدة

اختيارهم ، ويجرون في الحياة على مرادهم اضعاف ما تستفيد من ارغام كل فرد على التقيد بمشيئة سواه ، والنزول على حكم غيره .

VI - نزعة المجتمع قديماً وحديثاً للتدخل في شؤون الافراد خاصها قبل عامها :

« هذه النظرية ، وان لم تكن من البدع المستحدثة ، بل وان كانت في نظر البعض من البداية المقرورة ، هي مع ذلك من أشد النظريات مخالفة لمنازع الرأي السائد والعرف الجاري وما زال حرص المجتمع واهتمامه بارغام الافراد على اتباع رأيه في الفضائل الذاتية كحرصه واهتمامه بارغامهم على اتباع رأيه في الفضائل الاجتماعية . وكانت الجمهوريات القديمة ترى من حقها الهيمنة على كل صغيرة وكبيرة من تصرف الافراد في شؤونهم الذاتية بدعوى ان للدولة مصلحة كبرى في تنظيم شؤون الرعية جليلها ودقيقها ، ماديها ومعنويها ، وكان الفلاسفة الاقدمون يقرونها على هذا المزعم . ولربما كان هذا الرأي جائزاً مقبولا في جمهوريات صغيرة يحيط بها اعداء(1) اشداء ، ويكتنفها خصوم الداء ، ولا تزال على خطر الانقلاب من غارة اجنبية ، او ثورة داخلية ، فاذا توانى ارباب الدولة ، ولو لفتة ناظر ، في اخذ الامور بالشدة والحزم ، وحفظ النظام بالهمة والعزم ، لكانت العاقبة شراً مستطيراً ، وهلاكاً وثبوراً ، فلا غرو اذا هم لم يستطيعوا الانتظار ريثما تنتج الحرية ثمارها الطيبة وآثارها الباقية على وجه الدهر . فلما انقضى ذلك الزمن ، وقامت الدول الحديثة على انقاض الدول القديمة ، كان اتساع نطاق الجماعات السياسية ثم التفريق بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية حائلاً عظيماً دون تعرض القانون لدخائل الشؤون الذاتية ، ولكن وسائل الضغط الادبي وأسلحة الزجر المعنوي اصبحت تستعمل بشدة متزايدة ، وصرامة متضاعفة ، وصار وقعها على المخالفين للرأي العام في الشؤون الذاتية ، ادهى ، وانكى منه على المخالفين في المسائل الاجتماعية ، اذ كانت الديانة ، وهي اقوى العناصر ذات الاثر في تكوين العاطفة الأدبية ، لا تزال خاضعة اما لسيطرة عصبة كهنوتية تحاول بسط نفوذها على كل منطقة من مناطق التصرف البشري ، وإما لهيمنة المذهب البيوريتاني(2) . وزاد الطين بلة أن طائفة من المصلحين المحدثين ، الذين كانوا من الد اعداء الديانات القديمة ، لم يكونوا دون ارباب النحل والمذاهب حرصاً على تقرير حق المجتمع في السيطرة الروحانية ، واخص بالذكر منهم « المسيو اوجست كونت(3) الذي يرمي بنظامه العمراني - كما هو مشروح في رسالته عن السياسة الايجابية - الى تقييد الحرية الفردية بنوع من الاستبداد الاجتماعي ، يفوق ، في صرامة احكامه وعسر قيوده ، كل ما خطر ببال اشد الفلاسفة الاقدمين تعصباً للنظام » .

ومن الطبيعي ان يناهض جون ستيورت مل نزعة المجتمع هذه ذات التاريخ

= وبين منطق محاكمة للممارسة التي قام بها معتنقو تلك النظرية او العقيدة في زمن معين وفي حيز اجتماعي معروف ؟ راجع لذلك الدكتور ملحم قربان ، اشكالات ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، 1980 ، بحث : « أي التزام » ؟

(1) من حدود الحقوق الطبيعية ايضا وابعضا .

(2) مذهب ديني نشأ في بلاد الانجليز وملك ناصيتها في القرن السابع عشر وهو يلزم اتباعه الزهد والتقشف ويحرم عليهم ملاهي الحياة كافة حتى الطيب المباح . ويشابه كثيراً مذهب الوهابيين في جزيرة العرب .

(3) اشارة تقييمية للسياسة المقترحة في برنامج (Auguste Comte) المعروف « بالوضعية » (Positivism) وهي أقرب الى المعنى من « الايجابي » خصوصاً عندما نعتبر ، كما نحن ، الايجابية عنصراً مقوماً وعلماً من العناصر المقومة للمنهجية المدروسة والمؤتمنة .

العريق للتدخل في « شؤون الافراد الخاصة » . وذلك بالاستناد الى مبدأ المنفعة ملازماً لمبدأ في التقييم معين : ينتج من جمع هذين المبدأين معاً ، في هذه الحالة ، أن بناء الشخصية الانسانية المتحررة هو أفضل وأهم منجزات التنظيم الاجتماعي .

3 ـ الدولة : (الأمة)(1)

يميز الكاتب الانكليزي ارنولد وستر في مسلسل « الدولة المتدخلة » في اذاعة لندن(2) بين الحريات التي ترجع في اصلها الى الولادة ـ ولادة الانسان الفرد Birth right freedom والحرية التي ترجع بمصدرها الى الدولة(3) state right freedom

وواضح ان الحرية في الفصيل الاول هي الحرية المعروفة في اطار الحقوق الطبيعية .

ومن هذا التمييز يتبين ، اذا صح فكرياً وسياسياً ، ان بديلا للحقوق الطبيعية يمكن ان يكون مفهوم الدولة مرجعاً ومنبثقاً للحقوق .

ويساير هذا التفسير مذهباً في الفكر الاسلامي يتمثل في المقتبس التالي :

« الامة مصدر السلطات في الاسلام » .

« لان حقوق الامة في الحقيقة ليست الا حقوق افرادها ، اذ لا يتصور ان تقوم بهذه الحقوق بمجموعها ، وانما يقوم بها مجموعها فرداً فردا » .

« واذا كانت الأمة مصدر السلطات كان حاكمها تحت سلطانها ، ولم تكن هي تحت سلطانه فتكون لها حريتها السياسية بأكمل معانيها ، لأن الحق في هذه الحرية حقها الذي اعطاه الاسلام لها ، ولم تأخذه منحة من حاكم من حكامها ، ولو انه كان منحة من حاكم لم يكن حقاً صحيحاً ، لأن من له حق المنحة له حق استردادها ، فتكون حريتها اذا كانت منحة من حاكم مهددة بحقه في استردادها منها ، ولهذا اراد الاسلام ان يجعل حق الامة في حريتها السياسية حقاً طبيعياً لها ، لا تستمده من حاكم ، وانما تستمده من كونها مصدراً لسلطات في الحكم ، وانها بصفتها هذه يكون الحاكم تحت سلطانها ، ولا تكون هي تحت سلطانه ، حتى تستمد حريتها منه » .

ابو بكر يقول :

« ايها الناس ، اني وليت عليكم ولست بخيركم ، فان احسنت فاعينوني ، وان اسأت فقوّموني ، القوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه ، والضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ الحق له »(4) .

---

(1) لسنا هنا في وارد التمييز بين « الدولة » و« الأمّة » .

(2) B. B. C. London .

(3) The Intrusive State, B. B. C. London, Tuesday November 27 th 1979, 6:15 (G. M. T.) .

(4) عبد المتعال الصعيداوي ، حرية الفكر في الاسلام ، الطبعة الثانية ، دار الثقافة العربية للطباعة ، لا تاريخ ، ص30 (التوكيدات لنا) .

ويعلق صاحب حرية الفكر في الاسلام على هذا القول بقوله :

« وليس اصرح من هذا الاعتراف في خطبته بأن الامة مصدر السلطات . . .

« ولهذا طلب منهم ابو بكر مشاركتهم له في حالتي احسانه واساءته في الحكم ، لانه يجتهد فيه برأيه فيصيب ويخطيء مثل كل مجتهد ، ومشاركتهم في حالة الاحسان في الحكم باعانتهم له ، ومشاركتهم له في حالة الاساءة في الحكم تقويمهم له ، فاذا لم يخضع لتقويمهم فلهم حق عزلة ، كما كان لهم حق توليته ، ولهذا تكون الأمة مصدر السلطات اولا واخيراً في الحكم »(1) .

غير أن الملفت للنظر في هذا المقتبس ، ومن زاوية حضارية ، هو الالتزام بالحق وبسط سلطته .

« . . . وتولى عمر بعد ابي بكر على اساس ان الأمة مصدر السلطات ايضا ، وسار عمر على هذا الاساس في خلافته عليها ، وكان عهده ازهى عهود الخلفاء الراشدين ، وبلغ من امره ان ارتاح وهو على المنبر لمن ذكر له أن يقومه بسيفه اذا اعوج ، بل حمد الله وجود مثله في المسلمين »(2) .

***

« وانما الفلتة التي ارادها عمر كانت في بيعة ابي بكر له ، لأنها كانت في الحقيقة فلتة لا تصدر الا من مثله ، ممن لا طمع له في الحكم ، ومن لا يرى حقاً له فيه ولا لأحد من ذريته واهله بعده . . فيجعل الحكم وراثياً في عقبه ، ويقلبه الى كسروية او قيصرية لا يكون للامة سلطة فيها ، ويذهب ما سنّه الاسلام لها من انها مصدر السلطات كلها(3) .

« . . . مضى عثمان يطاول اولئك الثائرين ويأخذهم باللين لعل لينه يؤثر آخر الامر في نفوسهم ، وقد آثر هذا على أن يستبيح دماءهم ، وكان من حقه في الدين ان يستبيحها ، ولكنه حق رأى ان استعماله يرتد في هذا الفتق ، وان من حقه ان يتصرف فيه بما تقتضيه المصلحة العامة(4) . . . » .

4 ـ القومية تقوم بمهمة الحقوق الطبيعية .

منذ الربع الأخير من القرن الثامن عشر تجاذب الفكر السياسي اربعة تيارات : الفردية الديمقراطية ، المثالية ، والجماعية ، والجبرية »(5) .

(1) المرجع ذاته ، ص 37-38 .

(2) المرجع ذاته (التوكيدات لنا) .

(3) أ ـ المرجع ذاته ـ والتوكيدات لنا .

ب ـ وكان فريق . . من غلاة الشيعة الذين يغالون في امر علي بن ابي طالب ، ولا يرون لغيره حقاً في حكم المسلمين ، ينكرون ان تكون الامة مصدر السلطات . (المرجع ذاته ص 41) .

(4) أ ـ المرجع ذاته ، والتوكيدات لنا ، ص 42 .

ب ـ لاحظ هنا استعمال « حقه في الدين » لا حقه الطبيعي .

(5) مارغريت سبار قراءات في الفلسفة السياسية الحديثة ، ص 744 .

(Margaret Sparz, Readings in Recent Political Philosophy, P. 744)

نرى أن مدنية المدينة الدولة لم تنقرض تماماً مع ان وزنها السياسي قد خف كثيراً كذلك فكرة المجتمع الشامل . تشغل الجميع فكرة القومية . على الأخص كانت القومية من جملة المبررات التي سوغ على اساسها ثوار المستعمرات قيامهم بمجابهة الطغيان . ولا يخفى ما للثورة الفرنسية ـ والحروب نابوليون والحروب التي شنت ضد نابوليون من علاقة بالقومية .

وبالرغم من اننا لاحظنا ان مركز الثقل قد انتقل الى فرنسا فيما يختص بالنظريات السياسية ، فان الدول الاخرى مثل المانيا وانكلترا وايطاليا حتى الدول المدينات مثل نابولي لم تعدم تأثيرها على هذه الحركة في الفكر السياسي .

ومن الحكمة أن نلاحظ أن مبادىء الثورتين لم تحقق ـ على نجاحها ـ تطبيقا . وبالرغم من أن نجاح الثورة الاميركيّة قد دام فان نجاح الثورة الفرنسية لم يطل عمره ، وكان من نتائج هذا الاخفاق تطور الفكر السياسي نحو ما يسمى اليوم بالعلاقات الدولية . لذلك سيكون مطلع القرن التاسع عشر منطلق عهد جديد في الفكر السياسي .

في هذا القسم سنرى اتجاهات ثلاث نحو التكتل المجموعي : الدولة القومية ، التكتلات الاقليمية ، والدولة العالمية .

القوميّة

تفرض القوميّة ذاتها علينا في هذا السياق بصفتها بديلاً للحقوق الطبيعيّة . وأهم ما يؤهلها لكي تلعب هذا الدور عاملان : الأول ، كونها من المحاولات الانسانيّة الحضاريّة لتجميع القوّة(1) ؛ والثاني ، اصرارها التاريخي ، وخصوصاً في العصور الحديثة ، على حق تقرير المصير(2) . العامل الأول يسد عجز الحقوق الطبيعيّة ، العجز الذي برهنت عليه الاحداث ، طالما هي مرتبطة بالانسان الفرد . فإذا عجز الانسان الفرد عن اكتساب حقوقه الطبيعيّة ، وفتش عن وسيلة اقوى وانجع لاقتناص تلك الحقوق ، كان من نصيبه أن يصطدم بفكرة القوميّة . وهكذا كان .

وكانت بعض تلك القوميات ثقافية محض . ولكن بعضها الآخر كان سياسياً ايضا فاصرّ على حق تقرير المصير . ورأى في القومية السياسية الحديثة أصحابها تطوراً ينجّيهم من مظالم العائلات المالكة ويخدم الرفاهيّة القوميّة وبالتالي يسهم في اغناء الانسانية»(3) .

هكذا تصبح القومية مرشحة لأن تلعب دور البديل ، وربما البديل الافضل(4) للحقوق الطبيعية . ونحن في غنى الآن عن تفصيل هذا الدور وتقييمه . نترك ذلك لمناسبة مغايرة(5) ولكن القارىء ، وحتى الآن بالذات ، بامكانه ان يشاركنا التمتع بمقتبس يدخله ، ولو عن غير معالجتنا الخاصة الى جوّ هذا التقييم . ونحتفظ بحقنا بالتعليق الناقد عليه في المناسبة المناسبة . يقول الاستاذ جون وايلد(6) :

« يعتقد الكثيرون بأنهم يقدرون ان يتمموا الى ، وبالتالي يلزموا انفسهم ، بالحياة الجماعيّة لفئات

---

(1) راجع لذلك قضايا الفكر السياسي ، للمؤلف ، سلسلة قيد الطبع .

(2) راجع كذلك خطاب الرئيس الامبركي ويلسون ونقاطه الاربع عشرة .

(3) الدكتور ملحم قربان ، محاضرات في الفكر السياسي الحديث ، كلية الحقوق والعلوم السياسية والادارية ، العام الدراسي 1967 - 1968 ، طبع واستنساخ وتوزيع الرابطة ، ص427 .

(4) افضل بمعنى انها ، على اقل تعديل ، اقوى من الحقوق الطبيعية .

(5) الدكتور ملحم قربان ، قضايا الفكر السياسي ، القوميّة . .

(6) من خطابه ، « الفلسفة والايمان المسيحي في عصر العلم » في مهرجانات العيد المئوي للجامعة الاميركية في بيروت العام 1967 ، ص12-13 .

ومجموعات اكبر منهم وأكثر استمرارية وبالمثل التي تتبناها تلك للجموعات . ولكن ألا يقودهم ذلك الى التعصّب والوحشيّة والاستخدام غير الشفوق للقوّة ؟ الدولة للطلقة ، الجنس المطلق ، وحتى الحريّة المطلقة - اليست هذه جميعها مثل اسماك الاعماق البحرية تتشوّه وتنفجر عندما ترتفع الى سطح الماء فتتحرّر، اصطناعياً ، من الضغوط الخارجيّة التي تمارس عليها اعتيادياً وهي في قعر البحر ؟(1) .

Many believe they can commit themslves to the collective life and idealsof largerandmorelasting groupes. But does this not lead to fanaticism, cruelty, and the ruthless use of power ? The absolute state, abselute sex, even absolute freedom-are they not like deep sea fish which become distroted and explode when theyare lifted to the surface,and artificially freed from the external pressures to which they are normally subjected at the bottom of the sea? (2)

ينقسم هذا المقتبس الى قسمين ظاهرين : الأول ، يتناول الواقع الى الإنتماء الجماعي ، والثاني ، يتناول نتائج هذا الانتماء ذاته بالنقد اللاذع المرير .

وقد وعدنا بتأخير معالجتنا الناقدة لهذه المعالجة . واننا لملتزمون بهذا الوعد . غير أنه ، ولتوضيح مخطّطنا من هذا المقتبس ، تبغي الإشارة الى انه يقفز قفزة الخيّال الماهر فوق المرحلة التي نقصد أن نشير اليها بقولنا ان القومية لعبت دور الحقوق الطبيعية . تلك هي المرحلة التي مارست طيلتها القوميّة صراعها من أجل الحصول على حق تقرير المصير . وفي هذه الاثناء كانت لها قصتها مع المواطنين وحقوقهم الطبيعية . وهنا تنقسم هذه القصّة الى قصتين اثنتين : قصة الفريق الذي تدافع عن حقوقه الطبيعية في الوقت ذاته الذي تحارب اثناءه من أجل تحقيق حق تقرير المصير ، وقصّة الفريق الذي طبقت معه ، اذا ما اتفق وطبقت ، حقّ الدولة في البقاء(3) .

وغني عن القول ان تاريخ هذه الممارسة طالت مدته ولم يزل قائماً حتى الآن في كثير من البلدان . ولكن المقتبس السابق يتجاهله تجاهلاً كلياً . نقول هذا لا لننتقد الاستاذ جون وايلد لهذا التجاهل ، لأنه ربما لا يحتاجه لتبيان موقفه ؛ بل لنوضح فكرتنا من جهة ، ولندخل القارىء في جوّ تقييمها ، وعلى لسان غيرنا ، من جهة ثانية .

فمن المراحل الثلاث : الدخول في الدولة القوميّة مع الدافع الى هذا الدخول ،

---

(1) نفس المصدر السابق .

(2) Prof. John Wild, Philoropluy and Christian Faith in An Age of Science , HisCentennial Address at The American University of Beirut, 1967, P.P. 12 and 13.

(3) راجع لبحث ذلك ، للمؤلف ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1977 ، مقطع حق الدولة في البقاء » .

وممارسة هذه القوميّة للدور الذي تكفلت بالقيام به تاريخياً الحقوق الطبيعية ، ومرحلة التتبع للنتائج التي حصلت عن هذه الممارسات وخصوصاً السيء منها - نقول من هذه المراحل الثلاث يشير المقتبس المدروس الى الأولى والثالثة . وما نُريد نحن ان نركز عليه يقع منزلة بين هاتين المنزلتين - إنه المرحلة الثانية .

ويبقى لجميع هذه الملاحظات فائدة واحدة على الأقل - وضع فكرة القومية ، بديلاً للحقوق الطبيعيّة ، في إطارها الفكري والتاريخي من جهة وإثارة الحذر حول ممارسة هذا البديل لمهماته من جهة ثانية . وكان قد تبين المحور الذي دارت حوله تلك المهمّات ، نعني به حق تقرير المصير .

5 - القوة وسيلة للحد من استخدام القوة :
أ - الواقعية السياسية

ان هذا المثل على تطبيق مبدأ القوة وسيلة للحد من سوء استخدام القوة المستمد من الحقل الدولي - الامر الذي يختلف بعض الشيء على الاقل ومن زاوية بعض المراقبين المدققين بالقضايا السياسية عن الحقل الداخلي او القومي - الذي يستحوذ على اهتمام بحثنا هذا . ومع ذلك فلنا على الرجوع اليه اكثر من مبرر(1) .

ونبغي ، بعد تقرير الرجوع اليه ، عملية وضعه في الاطار الصحيح ليصح تقييمه ويثبت . اما التعبير عنه فقد نقل هكذا :

« وتحدث الرئيس عن موقف العرب ازاء ذلك كله وقال انه كان عليهم أن يتعلموا الدرس . . وهو ما اخذ بالقوة لا يسترد بغير القوة . . . »(2)

أما وضعه في اطاره العام الصحيح فيأخذنا الى قبول العرب بقرار مجلس الامن

---

(1) من أهم المبررات .

أ - اننا نرفض ان نقر بوجود الهوة السحيقة الآفاق بين السياسة القومية والسياسة الدولية ، ملحم قربان ، الواقعية السياسية . طبعة ثانية مزيدة منقحة ، (مجد) بيروت ، 1981 ، الفصل السادس ، « تعريف القوة » - رفض التنظير الانعزالي للسياسة ص 81 والفصل التاسع مقطع : « الانسجام العملي التطبيقي » .

منطق الاختيار السياسي والاختيار الشخصي واحد ص 141 . والفصل التاسع مقطع تحد القوة القوة » .

ب - كون هذه القضية قضية الساعة .

ج - وهي عدا عن كونها قضية الساعة ، قضية ومهمة لا لقسمنا هذا من الكون بل لاكثر انحاء العالم - وذلك معا على الصعيد الفكري وعلى الصعيد العملي .

(2) صوت العروبة . الثلاثاء 3 شباط سنة 1970 ، الصفحة الاولى ، وقد تردد هذا القول في أكثر جرائد البلد لليومين السابقين لهذا التاريخ . بالواقع لا يحتاج هذا القول الى « تثبيت » من حيث المراجع - لولا الاعتبارات الدراسية التي قد تؤدي الى الرجوع اليه في المستقبل .

بتاريخ 22 تشرين الثاني للعام1967 كما ينبغي ان يذكرنا بالآمال الضخمة التي وضعها بعضنا على عواتق المحادثات بين الدول الاربع الكبرى . وعندما تحطمت تلك الآمال على صخرة العنجهية الصهيونية وما وراءها . عندما أقامت تلك العنجهية ذاتها حواجز ومتاريس في سبيل تحقيق قرار مجلس الامن وتنفيذه كما يستشف من اخفاق الوسيط الدولي الدكتور يارنغ ، عندها ، نطق الرئيس عبد الناصر بما سبق نصه او ما يشبهه .

هذا يدل على ان الحد من سوء استخدام القوة ليس فحسب القوة ـ هذا على مستوى التنظير الصحيح والمصور والمترفع عن ضغوط المعركة بجميع انواعها ـ الضغوط العسكرية والاقتصادية والنفسانية وما الى ذلك .

واذا كان لهذا التعبير غير الدقيق للنظرية بعض المبررات الواقعية ، فان ذكر تلك المبررات تضطر الدارسين المتعمقين ـ ونحن منهم ، او على الأقل هذا أملنا ـ على صيغة النظرية بشكل يصح ويثبت في السرّاء والضراء .

وينبغي على تصحيح كهذا ان يعتبر القوة وسيلة فحسب ، من مجموعة من الوسائل وربما الوسيلة الاكثر فعالية ، لا الوسيلة الوحيدة للحد من سوء استخدام القوة ـ الفخ الفكري الذي يقع فيه المقتبس المدروس . أما عملية هذا التصحيح فلنا معها مواعيد مغايرة(1) .

ب ـ الثورية : ماركس والقوة

يبتدىء هذا المفهوم للتاريخ ، اذن ، بالتعرّض للعملية الحقيقية للانتاج المبتدئة من الانتاج البسيط والمادي للحياة ، ويتفحص شكل التواصل المرتبط بتلك العملية والناتج عنها ـ اعني المجتمع المدني بمراحله المختلفة اساسا لكل تاريخ وبتصرفاته كدولة . ويفسر ، من هذه الانطلاقة ، جميع النظريات المختلفة وكل اشكال الوعي الديني والفلسفي والاخلاقي الخ . . ويتتبع مصادرها ونموها ـ الطريقة التي تظهر الامور ككل بكل تأكيد ، وبالتالي التفاعل المتبادل بين جميع جهاتها . ويختلف عن النظرة المثالية بالتاريخ بانها لا تضطر الى التفتيش عن مقولة معينة في كل عصر ، بل يظل باستمرار على أرض التاريخ الحقيقية . انه لا يفسر العمل بالفكرة ، انما يفسر تشكل الافكار بالاعمال المادية . وهكذا يأتي الى الاستنتاج ان جميع اشكال الوعي ونتاجه يمكن حلها لا بالنقد الفكري ولا باختزالها في « الوعي الذاتي » ولا بتشكيلها رؤى(apparition) واوهام

---

(1) راجع لذلك مثلا :

أ ـ الواقعية السياسية ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، (مجد) بيروت ، 1981 .

ب ـ القوة في سلسلة قضايا الفكر السياسي . قيد الطبع والنشر .

(fantacies) . . . الخ . بل بنسف العلاقات الاجتماعية التي ادت الى ظهور هذه المثاليات الفارغة ـ وبهذا النسف وحده ، وان الثورة لا النقد هي القوة الدافعة للتاريخ كما للدين وللفلسفة ولجميع انواع النظريات«(1) .

« والثورة ضرورية لا وحسب لان الطبقة الحاكمة لا يمكن عزلها بمطلق طريقة مغايرة ، بل ولان الثورة كذلك هي الطريقة الوحيدة التي تمكن الطبقة العاملة من التحرر من مخلفات الماضي المتراكمة لتصبح قادرة على اعادة بناء المجتمع »(2)

وتجد الفكرة اكثر من صدى مستحب كما تجد مجالا مناسبا للتطبيق في غمرة المشاكل التي يغوص فيها الشرق الاوسط :

« ومع ذلك ، فليست اسرائيل هي التي تقف امام الرأي العام العالمي بل فدائيو اثينا وزوريخ الذين لوحقوا بتهمة القتل . فكيف تصح المقارنة بين اعمال الفدائيين والهجمات بالنابالم ضد المدنيين ؟ ابدا . »

« ان الرسميين في اسرائيل ينتمون الى عالم والفدائيين الى عالم آخر . طلاب حق من ناحية ودعاة باطل من اخرى ، فهل للفلسطينيين ان ينتظروا اي عدالة على هذه الارض ؟ ان النصر وحده هو الذي يقرر ما اذا كانوا ابرياء او مذنبين . ان براءتهم في فوهات بنادقهم » (3)

***

« ليس لنا سوى وطننا وكرامتنا . بل ، فنحن ، اذ نرفض المساومة ، نكون قد حزمنا امرنا على المقاتلة ، ليس لاننا ضد اليهود لانهم يهود ، بل لاننا ضد الاحتلال والاغتصاب والعدوان ، ضد المعتدين من جميع الجنسيات . وفي هذا نجد انفسنا في موقف اشبه بموقف المواطنين الفيتناميين . . . » (4)

6 ـ قضاة الشرع يقومون بمهمات الحقوق الطبيعية .

كان يحصل مثل هذا في الامبراطورية العثمانية .

« الا ان هؤلاء (قضاة الشرع) كانوا هم بدورهم ، الناطقين باسم الرأي العام ، لا يبلغون السلطان شكاوى مختلف فئات الاهالي فحسب ، بل يسمعونه ايضا صوت ضمير أهل السنة والجماعة .

---

(1) Karl Marx, The German Ideology, MEGA 5, PP. 27-29.

التوكيدات لنا

(2) Ibid., P. 59-60.

Karl Marx, Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, B and M Rubel, Mc Grand Hill, Book Co. London 1956. P, 54-57.

(3) من اجل الفدائيين ، جاك فيرجيس ، ترجمة ابراهيم الحلو ؟ تاريخ ؟ مكان ؟ ص95-94 (التوكيد لنا) .

(4) منظمة تحرير فلسطين في بيان الى الشعب في10 كانون الأول 1967 في الدروس المستقاة من الهزيمة (5 حزيران) .

وكانوا يشتركون في النشاط السياسي في العاصمة وفي عواصم الولايات ، كانوا يُفتونَ مثلا بما يبرر خلع الحكام . . . »[1]

هذا ما كان يحصل . فهل كان اغتصابا للحقوق ؟ ام كان تلبية لحاجة ملحّة ؟ بكلمة ثانية ، هل كان تكليفا مرضيا عنه من قبل اصحاب العلاقة ؟ فإذا كان الثاني كان مبررا .

ومن هنا يتبين أن الحكم فيايتعلق بهذا الخلع لم يكن من مهمة الانسان الفرد ـ المواطن ـ بل من مسؤوليات هؤلاء القضاة . وان دلّ هذا على شيء فيدل على تقديم الشريعة وحكمها على العقل وحكمه في سلّم الاولويات ـ اي عقل الانسان العادي .

بكلمات اوضح قام الفقهاء بمهآت الحقوق الطبيعيّة .

ونأتي إلى هذه الأطروحة من نافذة ثانية ـ نافذة الخلافة عندما تفتح على الحقوق الطبيعيّة .

والربط بين هذين المفهومين ، في مفهوم السنة الاسلامية ، يكون عبر الشريعة .

ان جوهر العقيدة السنيّة ان الامّة تقوم على الشريعة وان تطورها التاريخي يسير بخطوات يرسمها الله ، وان استمرارها منوطٌ بقوّة الاجماع المبرأ من الخطأ . ولما كان ذلك كذلك كان من واجب الفقهاء وهم الحفظة على ضمير الأمّة ، ان يقوموا فيبينوا لكل جيل وجه الشرعيّة في نظامه السياسي »[2]

يقوم الفقهاء هكذا ، واذا صح هذا المقتبس وصفا للعقيدة السنيّة الاسلامية ، بمهمّة تبرير الالزام السياسي . وهكذا فيعفى المواطن من القيام بهذه المهمّة . وهكذا تصبح فكرة الحقوق الطبيعية فكرة غير ذات جدوى لديه . أو اذا اردت الابقاء عليها في إطار النظرية الاسلامية فيصبح تطبيقها من مسؤولية الفقهاء .

ثم إن الاعتقاد بأن تاريخ الامّة يسير بخطوات يرسمها الله ، يزيح مسؤولية الحكم من على عواتق المحكومين المواطنين او بالاحرى يلغي هذه المسؤولية . عندها يُصبح التساؤل عن مشروعية الحكم ضرباً من التطاول الذي يتناول مخططات الله ـ « ولله في خلقه شؤون » .

وكذلك ، وبحدود مختلفة طبعاً ، بالنسبة لمبدأ « الاجماع » ـ الا اذا اتسعت ارجاؤه

---

(1) هاملتون جب (Hamilton Gibb) ، دراسات في الحضارة الاسلامية ، ترجمة الدكاترة محمد نجم واحسان عباس ومحمود زايد ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1974 .

(2) هاملتون جب ، دارسات في الحضارة الاسلامية ، ترجمة عباس ونجم وزايد ، دار العلم للملايين ، طبعة ثانية ، بيروت ، 1974 ، ص185-186 .

لتشمل جميع الناس - الامر الذي لم يحصل في النظرية السياسيّة الاسلامية على ما اعلم .

فإذا انحصر الإجماع بالفقهاء واذا كان الفقهاء هم الذين يتلمسون مشيئة الله في مسيرة التاريخ السياسي للأمة ، واذا كان للفقهاء وهم « حفظة ضميرها » ، ان يبيّنوا وجه الشرعية ، لكل جيل ، في نظامه السياسي ، اصبح عليهم هم ايضاً من المنطلق ذاته وبالنسبة للمنطق ذاته ، ان يبينوا « عدم شرعيته » عندما لا يكون شرعياً . وهكذا تصبح احدى المهمات المتعارف عليها والملقاة «لى عاتق الحقوق الطبيعية او من يتحمل الحكم في ضوئها ، ملقاة على عاتق مؤسسة معينة - الفقهاء .

ربما كان لهذه النتيجة حسنات اجتماعية سياسيّة تستحق الاعتبار . على ظاهرها تبدّى لنا هذه الحسنات بابتعادها عن الفوضى التي يحتمل ان ترافق ، عملياً ،رفع راية الحقوق الطبيعية من قبل كل مواطن ، فردا فردا .

وتتعلّق قضية التسويغ هذه بطبيعة الخلافة . فما هي الخلافة ؟

« وكانوا يرون ان هذه المسألة مرتبطة بمسألة الخلافة ، والخلافة في الاساس - من حيث هي نظام - تُعدُّ رمزاً لسيادة الشريعة وسلطانها » (1) .

هذا من حيث المبدأ . واذا كان الامر هكذا ، سقطت امكانية التساؤل عن شرعيّة الخلافة . انها شرعية ، بدون تساؤل بفضل مفهومها .

أما من حيث الواقع التاريخي فقد اتهمت السنة - من قبل خصومها ، وخصوصا الشيعة والخوارج ، بانها « تنكبت جادة الاسلام ، وتردّت نتيجة لذلك في الآثام ، لانها دانت بالولاء لخلفاء مزيّفين »(2)

ولذلك وجه فقهاء السنّة جهودهم ، بالضرورة ، نحو تسويغ هذا الواقع »(3) .

وهكذا تنقلب الصورة ، فيما يتعلّق بمحاملها على الحقوق الطبيعيّة ، رأساً على عقب . عندما تبدأ بالتفتيش عما يسوّغ السلطة ، سياسية كانت ام دينيّة ، وهنا يكمن الفارق بين النظرية الاشعريّة والنظريّة الماورديّة ، تبدأ ، عندها بالذات ، بالتنكر لروح الحقوق الطبيعيّة . تبدأ عند هذه النقطة بالذات عملية جعل الحقوق الطبيعيّة لاغية » .

غير أن البحث في هذه الشؤون يسير بنا في اتجاه مخالف لما نحن بصدده . اننا هنا بصدد البدائل التي تأخذ مهمّة الحقوق الطبيعية ، إما صدفة بفضل الظروف التاريخية ،

---

(1) هاملتون جب ، دراسات في الحضارة الاسلامية ، مرجع مذكور ، ص186 .

(2) المرجع ذاته .

(3) المرجع ذاته .

كما حدث للفقهاء ، وإما عن سابق تصور وتصميم ودراسة مدققة كما مع الواقعيّة السياسية والالتزامية .

7 ـ الصوفية :

ولعبت ، بفضل صدف التاريخ ـ وخصوصاً التاريخ الاسلامي ، الصوفية دور الحقوق الطبيعية الكلاسيكية او التقليدية ؛ نمحن مثلا بالمقتبس التالي :

« على ان حركة التصوف حصلت من نفسها بالتدريج نظاماً منافساً للسنة ، واستنزفت من النظام السني معظم حيويته وعنفوانه ، وعندما تضاءل اخيرا شأن الموظفين القائمين على امور الدين ، لافتئات الطبقات العسكريّة الحاكمة في مصر والهند عليهم . وعندما اصبح النظام السني ، تبعا لذلك ، في منزلة تعتمد على الهيئة الحاكمة اعتماداً غير مأمون العواقب ، وجدت الحركة الصوفيّة انها هي ملاذ الاستقلال الروحي في وجه الحكام ومن في كنفهم من رجال الدين »(1) .

« زد على ذلك ان التصوف منذ القرن التاسع حتى القرن الثالث عشر كان يجتذب اليه الطاقات الفكريّة والاجتماعيّة الخلاقة في المجتمع جذبا متزايداً ، وذلك ما جعل منه ناقلا لثورة اجتماعية وثقافية او اداة لها »(2) .

ولهذا المقتبس اكثر من محمل . اولا ، ولهذا نقتبسه هنا ، انه يعبّر عن قيام الصوفية مقام الحقوق الطبيعية . ثانياً ، انه يبينّ ، وهذا يطال الحقوق الطبيعية أيضاً ويصدق عليها وسيلة معينة لحل معضلة معينة ، أنّ الانسان الذكي ذا الفعالية ، لا يعدم وسيلة يحقق بها ماربه ، خصوصاً اذا كان هذا المأرب يغذي كرامته ويرفع رأسه . فإذا لم تتوفر له ، لسبب او لآخر ، نظرية الحقوق الطبيعية يرفع بها راية « الاستقلال الروحي في وجه الحكام ومن في كنفهم من رجال الدين » ، بعدما روّضوا على الخضوع ، تعمشق متشبثاً بتلابيب الصوفية وخصوصاً اذا كانت ، حين تدعو الحاجة ، متوفرة له قريبة المنال منه .

واذا كان في علاقة المقتبس المدروس بالحقوق الطبيعية بعض غموض ، مما يثير الشك في ذهن القارىء بصحة الاطروحة التي نقدم ، فإن الإشارة الواضحة في المقتبس التالي تبدد ، هكذا نأمل ، شكوكه :

« وعليه (اجتياح البدو للبلاد ، وتهاوي النظم السياسية المركزية بسبب فساد الاسر الحاكمة ، وانهيار الحكم المرغولي) كان من الطبيعي ان يكون التصوف اساس التكتل لاتقاء ظلم الطغاة المحليين او عدوان القبائل ، وحيثما ساعدت الظروف ، تحولت هذه

---

(1) المرجع ذاته ، ص 30 .
(2) المرجع ذاته ، ص 36-37 .

الكتل الى قوى مقاتلة تحاول ان تبزّ مآثر الجيوش الاسلامية الاولى في جهادها في سبيل الله »(1) .

فالصوفية ، اذا صح هذا الاقتباس ، تتحمل مسؤولية المهمات الملقاة تاريخيا على عاتق الحقوق الطبيعية . وهذا ما همنا تبيانه الآن .

8 ـ الالتزامية :

اننا لنرى في الالتزامية ما يغنينا عن اللجوء الى الحقوق الطبيعية للقيام بالمهمات الايجابية المتعددة التي تقوم بها في اطار التنظيم السامي المفضل .

ولنا في جميع المساوىء التي مررنا عليها عبر دراستنا هذه محذّرات ومنبهات لتجنب العثرات التي يستدعيها التفكير بها او العمل على ضوء مبادئها .

وغني عن القول ان الأركان الأربعة(2) التي تستند اليها الالتزامية مع ما تتلازم واياه من مبادىء منهجية وفكرية يكفي المؤمنين شر الكفاح في سبيل نظرية تمادت عقلانية اسلوبها فضلت طريق الخلاص .

ويبقى جديرا بالتنويه ان الحقوق الطبيعية ترافق حضارة الالزام ومفترضاتها ومتمرجاتها . من هذا المنطلق تحاول الالتزامية قلب الاعتبارات السائدة رأسا على عقب ولكنها مع هذا تحرص كل الحرص على ابقاء الجوهري السليم مما يبقى فوق الغربال من عناصرها المتعددة .

وتبقى جميع هذه الملاحظات عامة تحتاج لعملية الاقناع(3) العلمية ، الى تحديدات كثيرة وتدقيقات منعمة وربط على أساس العلاقة المنهجية والعلمية . غير أن هذا يصح ان يكون موضوع دراسة مستقلة . ومع هذا بامكاننا تقديم مثل على ما نقصده .

فما يمنع عارفي بنك مثلا أن يقوّم الموقف التالي من زاوية الالتزامية وحسب ؟

« نظام الحكم في الولايات المتحدة ، مثلا ، يستند الى فصل السلطات ، والاتحادية Checks and Balances) والدستور المكتوب ، ومراجعة القوانين . ولكن هذه الامور جميعها ، وبعكس الرأي العام الموحى به من قبل الكبرياء القومي ، ليست متطلبات ضرورية للديمقراطية .»(4)

---

(1) هاملتون جب ، (Hamilton Gibb) دراسات في الحضارة الاسلامية ، ترجمة الدكاترة محمد نجم ومحمود زايد واحسان عباس ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1974 ، ص40 .

(2) الدكتور ملحم قربان ، « الاخلاق والمجتمع » طبعة رابعة بيروت ، 1974 ، ص12-11 .

(3) على ما لهذه العملية من حدود وما تفرضه بالمقابل لدى المهتمين من شروط ومتطلبات راجع لذلك الدكتور ملحم قربان ، المنهجية والسياسة ، طبعة ثالثة مزيدة ومنقحة ، دار العلم للملايين بيروت ، 1977 ، مقطع : « الاقناع والاقتناع »

(4) عارفي بنك ، المرجع المذكور ، ص 251
(Harvey, C. Bunke, OP. Cit. , P. 250)

فما هو الضروري للملك في رأيه ؟ هل هي الحقوق الطبيعية ام الحقوق السياسية الاساسية ؟ ام . . . ؟

« ويقف القانون(1) اعلى من حكم الاكثرية ومن مجموعة فريدة من المؤسسات . . اذ ان جوهر الديمقراطية ، واكثر مما هو حكم الاكثرية ، هو حق تكوين الاغلبية .

وحتى نحافظ على هذا الحق ، ونؤمن عدم انقراض الديمقراطية عن سطح البسيطة ، ينبغي ان نضمن ، ومهما يكن الثمن ، بعض الحريات . ولا يحق للحكومة ومهما كانت الظروف ، ان تعري الاقلية باسم الاكثرية المقدس ، من حريتها السياسية بالنقاش والتجمع وتنظيم الجماهير بغية تسمية مرشح وانتخابه » (2)

9 ـ استخلاص وخاتمة .

لوحظت عبر هذه الدراسات امور كثيرة ذات مغزى . وعلى العكس مما يظهر على السطح ينطوي تغيير اللغة التي تشير الى جوهر الحقوق الطبيعية على انها دأب دائم للانسان المتحضر ، دأب ثابت لديه وسيدوم ما دامت ظاهرات الصراع بين التحرر والاستعباد ـ هذا الجوهر الناهد لمناهضة الاستغلال من لدن الانسان للانسان ، قلنا ينطوي تغيير اللغة على الأخذ باعتبارات حضارية ذات مغزى .

ومن هنا ينشأ السؤال : لماذا هذا التغيير ؟

يوم كان للدين مهابة لا نزاع حولها كان الرجوع الى مفاهيم دينية ذات تأثير فعال في الحركات السياسية . وعلى الرغم من أن نظرية الحقوق الطبيعية للانسان كانت ، في مرحلة من مراحل التاريخ السياسي ، تعبيراً عن الميل العلماني عن الدين لدى الانسان الحديث ، فإن المفهوم للحقوق الطبيعية يستند بمفهوميته ومدى تأثيراته على كون الانسان بطبيعته انساناً ، مخلوقاً من قبل اله مخطط وحكيم وخلاّق ، الى خلفياته الدينية . وهكذا وعبر الطبيعي ، بالمقابل لمفهوم الاصطناعي ، في السياسة تلجأ هذه النظرية الى الدعم من قبل السماء ورب السماء .

ومن هنا الصفة الملازمة لمفهوم الحقوق الطبيعية أي كون تلك الحقوق تلازم الانسان بطريقة لا يمكن الفصل ، من قبل انسان آخر ـ حاكما كان أم محكوما ـ بينها وبين صاحبها . هي حقوق لا يمكن تغريبها Inalienable Rights السبب ؟ ضمنا . ان الله خلقه هكذا وخلقها . وما جمعه الله لا يحق للانسان ان يفرقه .

ومن هنا قوّة الحجّة ومصداقيتها !

---

(1) ويقدر ان يذهب ، بفضل الالتزامية الى ابعد من القانون .

(2) طارق بنك ، المرجع المذكور ، ص251- 252 .

بكلمات ثانية تلك الحقوق كانت طبيعية بمعنى ان مصدرها الهي[1] وسماوي .

ومع تطور الحضارة الانسانية ومع تأثير العلم الطبيعي على الحياة العامة ومع تأثير الحركة الشيوعية على الحياة السياسية للانسان الحديث والمعاصر ، مع عوامل متعددة اخرى ، يرى المستعرض لخريطة العالم السياسية اليوم ، وخصوصا في التيارات الفكرية والعقائدية ذات المغزى والوزن التاريخيين - يرى ثلاثة اتجاهات متغايرة :

الأول ، هو استمرار للاتجاه الديني الذي ناصره الاغريق ودعمته ميول العصور الوسطى المشرّشة في السماء والمشبعة بالروح الدينية . ومايزال .

الثاني ، هو التيار المادي الملحد . وهو يتناقض تناقضاً ملموساً وظاهراً مع الأول ويناصبه العداء . والصراع بين العقائديين لا ينحصر في المدى الفكري والايديولوجي بل يتمثل الكثير من تصرفات الممارسة .

ولهذا ايضا انصاره الكثر .

والثالث ، الاتجاه الذي ، مستنداً الى انجازات الماضي ومستلهما حكمها وواعياً لشوائبها ولأخطائها ، يحاول ان يتخطى ، بمساعدة الاكتشافات العلمية والمفاهيم السياسية المفعمة بالمغازي ، التناقض الذي يناصب الفريقان السابقان احدهما الآخر العداء بفضله . وهذا الاتجاه يحمل في تلافيفه وبين طيات خفاياه امكانية اعادة توحيد البشرية في ظل نظرية شاملة .

وتبقى امثلة كثيرة ذات مغزى يصح أن تسأل كما تستحق كلها اهتمام المحققين تتعلق بهذه الاتجاهات . همنا الآن من عرضها فقط كونها من جملة الاسباب التي تساعد على تغيير لغة « الحقوق الطبيعية » اذ خف الكلام وضعف عن الحقوق الطبيعية . نسمع الآن لغة « حقوق الانسان » و « الحقوق الانسانية » وما شابه .

ونذهب الى أن للاتجاه العلماني يدا في ذلك .

غير أن الجوهر من الحقوق الطبيعية هو ثابت قائم ونقول ربما كان دائما . بالتأكيد سيدوم طالما دام صراع بين حر ومستعبد بين مطالب بحق ومغتصب .

فهذا هو البابا يوحنا الثاني يدعو الى تسوية في الشرق الأوسط تضمن « الحقوق والتطلعات المشروعة » لجميع الأطراف المعنية[2] .

---

(1) تهمنا الملاحظة هنا ان الرابط قوي جداً بين هذه النظرة الدينية للكون والنظرة التي دعمتها الحضارة الاغريقية وعممتها على مدى قرون على عقول الناس المتحضرين - النظرة التي تفصح عنها نظرية ارسطو في التفسير - نظرية الاسباب الأربعة في تفسير الكون كل الكون من جهة وتفسير كل مايشتمل عليه من جهة ثانية .

(2) الاذاعة اللبنانية ، نشرة اخبار الساعة السابعة والنصف من صباح الخميس 1979/3/15 .

وتلك « جماعة يهودية مناهضة للصهيونية (1) طلبت مساعدة منظمة التحرير ، في الامم المتحدة للاحتجاج على اعمال التنكيل التي ترتكبها الشرطة الاسرائيلية ضد اعضاء من الجماعة » (2)

وذلك هو وزير الخارجية الاميركية السابق واحد اساتذة اشهر المعاهد العلمية الاميركية يسوق التهمة ضد رئيس الولايات المتحدة الحالية محملا اياه مسؤولية العمل ضد مصلحة الولايات المتحدة الاميركية في الشرق الأوسط بتقويض اركان حكم الشاه في ايران ، وان عن غير قصد . وتستند التهمة الى نظرية حقق العالم الحر كما عبرها في مؤتمر هلسنكي ، ثم جاء الرئيس الحالي للولايات المتحدة ليستعملها سلاحا في اطار الصراع القائم ، ولو تحت ستار الوفاق بين الجبارين ، على قدم وساق بينهما . وما هذه النظرية سوى نظرية « حقوق الانسان » (3)

وليست هذه النظرية في جوهرها ، سوى نظرية الحقوق الطبيعية وقد تلبست لباس العصر ـ على الموضة ـ بعدما مرت في أروقة الامم المتحدة وصالاتها الواسعة .

وليس بالامكان تفسير الثورة الايرانية ، مع كل ما تحمله من مفاجآت ، تفسيراً علمياً وتهمل هذه الحقوق .

واثرها في الثورة الفلسطينية لا يخفى الا على السطحيين . فالقرار 191 الصادر عن الامم المتحدة عام 1949 يقر لجميع الفلسطينيين بحق العودة الى ديارهم وممتلكاتهم (4) .

وقد زكى هذا القرار ، وبالتالي اعاد الاعتراف « بالحقوق الراسخة » للشعب الفلسطيني ،القرار رقم 3236 الصادر في تشرين الثاني 1974 . وذكر التالية « حقوقاً راسخة » .

1 ـ حق الشعب الفلسطيني بالعودة الى دياره وممتلكاته .

2 ـ حقه في تقرير مصيره (5) .

وعلى الرغم من ان هذا القرار الاخير الصادر عن الامم المتحدة يذكر حقا راسخا ثالثاً ـ الا وهو « حقه في اقامة دولته المستقلة فوق التراب الفلسطيني » ، فاننا ، ومن زاوية

---

(1) النهار ، الاربعاء 14 اذار سنة 1979 ، ص 10

(2) المرجع ذاته .

(3) أ ـ الحوادث ، العدد 1166 ، الجمعة .

ب ـ النهار العربي والدولي ، العدد .

ج ـ السفير ، العدد .

د ـ النهار ،الاحد 11/2/1979 ، ص 1 و ص 9 .

(4) الحوادث ، العدد 1166 ، الجمعة 9/3/1979 ، ص 55

(5) وكان حق تقرير المصير قد اعترف به في ميثاق عصبة الامم .

منهجية ، نرى ان هذا الحق مضمون في حق تقرير المصير .

وتبقى في هذه الخاتمة والاستخلاص نقاط هامة كثيرة تستحق التفصيل والمعالجة المسؤولة ـ خصوصاً لمن اراد ان يتبين اهميتها الحقيقية . غير أن هذا ليس همنا المباشر الآن . ما نريد ان نلفت اليه النظر هو ان الحقوق الطبيعية وباسماء مغايرة ومختلفة « كحقوق الانسان » « والحقوق الانسانية » ، « والحقوق الراسخة » و « الحقوق الثابتة » ، وما الى ذلك ، لا تزال تلعب ادواراً هامة وفي مناطق مختلفة ومتعددة من حياة الانسانية المعاصرة : الصراع الدولي(1) ، الثورة الداخلية(2) ؛ الثورة ضد مغتصب غريب(3) ، السياسة الداخلية وغيرها . انك لتراها او تقدر ان تراها في كل مكان . خط التماس الهام لها هو الخط الفاصل بين الظلم والعدل بين الحق والاغتصاب بين المقبول وغير المقبول .

يمكن ان تراها في كل خلاف : شرط أن يدور الخلاف بين الحق والباطل ولم يعرف خلاف لم يدع هكذا الشرف .

ثم ، وهذا الاهم ، يمكن ان تجدها الاساس لكل وفاق .

وهكذا تصبح لا جوهر السياسة وحسب ، بل تحتضن افضل ما يمكن أن ينقذ السياسة من غالبية شوائبها .

وهكذا نعود لنلتقي مع نتيجة هامة من دراستنا في القانون الطبيعي : تثقيف السياسة .

وانا لنرى في هذه النتيجة كسباً للسياسة ومكسباً للثقافة كذلك . ونعم المكسبان .

غير أن هذا يبقى تعبيرا عن حلم جميل تفصل بينه وبين الواقع التاريخي هوّة عميقة ودرجة المسافة بين الضفتين . ولو بقي هكذا وحسب تبقى له اهميته العملية : نجمة القطب التي يستهدي بها الضائعون الراغبون بالاهتداء الى الجهة المأمونة .

ولكنه بالنسبة لنا ، على الأقل ، يلعب دورا اكبر : انه عنصر من عناصر التحدي المعاصر المتعدد العناصر الذي يجابه عباقرة هذا العصر القلقين على التراث . وكثرهم الذين يتكلمون عن تحدي « العصرنة » دون ان يعرفوا(4) ، على ما يظهر ، مقوماته الاساسية .

أما بالنسبة لمعالجته فقد اقترحنا الالتزامية . انا لنراهن على ان هذا الاقتراح يستند الى الكثير من التباشير التي تبشر بالنجاح وبالخير الحضاري العميم !

---

(1) وخصوصاً بين اميركا وروسيا .

(2) مثل الثورة الايرانية .

(3) مثل الثورة الفلسطينية .

(4) راجع للمؤلف «اشكالات» ، طبعة ثانية مزيدة ومنقحة ، المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، 1980 ، القسم الثاني ، « اشكالات في الفلسفة » وعلى الاخص البحثين الأخيرين .

هذا فيما يتعلّق بمستقبلها ـ بالأحرى بما نتأمله من نتائج تطبيقها ـ أي الالتزامية ـ تطبيقاً ناجحاً ـ

أما فيما يتعلّق بجذورها الفكريّة والتاريخيّة ، فإننا ندّعي ، ونترك للقارىء المؤهل أن يحكم في مدى صحّة ادعائنا هذا ، أنها تتحاشى ، وعن سابق تصوُّر وتصميم ، جميع أو على الأقل أغلبَ ، ما تعاني منه الحلول السابقة .

وليست بقصيرة لائحة الفوارق بين « وازع » ابن خلدون أو « رادعة » ، مثلاً ، وبينها ـ هذا على الرغم من أن الجوامع بينهما كذلك ليست بقليلة .

وإننا لنفاخر بالاثنين معاً : الثاني دلالة تعمُّق واطلاع وحسن اختيار وحكمة حكمْ ؛ والأول ، تعبيراً عن صدق تحسُّس بمستقبليّات التطورات التاريخية ، وعن استشفافٍ موفق للآتيات الحضاريّة ، وعن لباقة ابتكار !

المحتويـات

1983/ 5/ 141

هذا الكتاب

« لوحظت عبر هذه الدراسات أمور كثيرة ذات مغزى . وعلى العكس مما يظهر على السطح ينطوي تغيير اللغة التي تشير الى جوهر الحقوق الطبيعية ـ أي أنها دأب دائم للانسان المتحضر ، دأب ثابت لديه وسيدوم ما دامت ظاهرات الصراع بين التحرر والاستعباد ـ هذا الجوهر الناهد لمناهدة الاستغلال من لدن الانسان للانسان ، قلنا ينطوى تغيير اللغة على الأخذ باعتبارات حضارية ذات مغزى .

ومن هنا ينشأ السؤال : لماذا هذا التغيير ؟

يوم كان للدين مهابة لا نزاع حولها كان الرجوع الى مفاهيم دينية ذا تأثير فعال في الحركات السياسية . وعلى الرغم من أن نظرية الحقوق الطبيعية للانسان كانت ، في مرحلة من مراحل التاريخ السياسي ، تعبيراً عن الميل العلماني عن الدين لدى الانسان الحديث ، فإن المفهوم للحقوق الطبيعية يستند بمفهوميته ومدى تأثيراته على كون الانسان وبطبيعته إنساناً ، مخلوقاً من قبل اله مخطط وحكيم وخلّاق ، الى خلفياته الدينية . وهكذا وعبر الطبيعي، وبالمقابل لمفهوم الاصطناعي في السياسة ، تلجأ هذه النظرية الى الدعم من قبل السماء ورب السماء .

ومن هنا الصفة الملازمة لمفهوم الحقوق الطبيعية أن كون تلك الحقوق تلازم الانسان بطريقة لا يمكن الفصل ، من قبل إنسان آخر ـ حاكماً كان أم محكوماً ـ بينها وبين صاحبها . هي حقوق لا يمكن تغريبها Inalienable Rights السبب؟ ضمنا . أن الله خلقه هكذا وخلقها . وما جمعه الله لا يحق للانسان أن يُفرقه .

ومن هنا قوّة الحجّة ومصداقيتها !

بكلمات ثانية تلك الحقوق كانت طبيعية بمعنى أن مصدرها الهي سماوي .

ونذهب الى أن للاتجاه العلماني يدأ في تغيير النسيج للباسها ـ إسمها ـ اللغة التي يُحكى بها عنها .

غير أن الجوهر في « الحقوق الطبيعيّة » هو ثابتٌ قائم . وطالما قام صراع بين حُرٍّ ومستَعْبَدٍ ، بين مغتصب لحق ومطالب بهذا الحق ذاته .

و الحقوق الطبيعيّة هو أحدُ عوامل النصر في هذا الصراع »

الناشر

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الثمن : ٢٧ ل . ل
او ما يعادلها